School of Theology at Claremont
1001 1417078

MARTHA WOLLENWEBER

Theologie und Politik bei A. F. C. Vilmar

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus
herausgegeben von
Paul Althaus, Karl Barth und Karl Heim

Dritte Reihe
Bd. I

Martha Wollenweber

Theologie und Politik bei A. F. C. Vilmar

1930

Chr. Kaiser Verlag / München

BX
8080
V5
W6

Theologie und Politik bei A. F. C. Vilmar

von

Martha Wollenweber

1930

Chr. Kaiser Verlag / München

A 022820

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

A. Oelschläger'sche Buchdruckerei Calw

Vorwort.

Der vorliegende systematisch-historische Versuch zum Problem des theologisch-kirchlichen und politischen Konservativismus beschränkt sich auf die Feststellung des Problems an *einem* bestimmten Punkt seiner Geschichte, in seiner besonderen und verhältnismäßig originalen Ausprägung in Person und Werk A. F. C. Vilmars. Als ein Moment, in dem das grundsätzliche Anliegen aller konservativen Denkweise und Lebenshaltung in Kirche und Staat als unüberhörbare Frage, und zwar gerade von der theologischen Seite her neu gestaltet, in eigentümlicher Zuspitzung auftaucht, schien er mir bedeutend genug, um zunächst einmal, abgesehen von einer umfassenderen Einordnung in die großen theologischen, philosophischen, politischen Strömungen der Zeit, an sich so scharf wie möglich erfaßt zu werden. Die *Frage* zu hören, zu bewegen, *selbst fragend aufzugreifen* und zu prüfen, das war, mehr als zu „Lösungen" zu gelangen, Sinn und Absicht des Ganzen.

Und solche Zurückhaltung schien mir um so mehr geboten, wo die Arbeit als historische Dissertation einer philosophischen Fakultät (Münster/Westf.) über einen überwiegend theologisch qualifizierten Gegenstand die Beziehungen zwischen Theologie und Politik bei Vilmar unter steter Berücksichtigung *beider*, der eigentümlich theologischen wie historischen Voraussetzungen zu zeichnen hatte.

Herzlich danke ich zum Schluß Herrn Professor D. *Barth*. Von ihm empfing ich die Anregung zu dieser Arbeit, seine Anteilnahme und sein Rat haben ihren Fortgang, speziell nach

der theologischen Seite hin, begleitet und gefördert. Zu Dank verpflichtet bin ich auch Herrn Professor Dr. Wätjen für das freundliche Interesse, mit dem er gleich zu Anfang diesem Grenzsprößling seines Faches gegenüberstand, und für die endgültige Übernahme der Arbeit.

Martha Wollenweber.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Seite

1. Absatz: Geschichtswissenschaftliche Fixierung des Themas 1
   a) Allgemeine Geistesgeschichte und Historie . . . 1
   b) Theologie und Historie 4

2. Absatz: Historische Fixierung 8
   a) Theologisch-politische Zusammenhänge im 19. Jahrhundert 8
   b) Theologisch-politische Zusammenhänge bei Vilmar . 9

3. Absatz: Inhaltliche Fixierung 11
   a) Der theologisch-politische Zusammenhang als Konservativismus 11
   b) Fassung der Begriffe Theologie und Politik . . 13

4. Absatz: Methodische Fixierung 14
   a) Systematischer Charakter der Arbeit 14
   b) Gang der Arbeit 15

I. Teil: Die grundsätzliche Position 16

Einleitung 16
   1. Absatz: Die Bedeutung der Position 16
      a) gegenüber der Negation 16
      b) gegenüber der Praxis 17
   2. Absatz: Einordnung Vilmars in die Typen des theologisch-politischen Konservativismus 19

1. Kapitel: Die Aktualisierung (der Realismus) in der Theologie 21
   a) Theologie 23
   b) Kirche 30
   c) Geistliches Amt 37

2. Kapitel: Die Distanzierung zwischen Theologie und Politik 47

Seite

a) Wesensmäßige Distanzierung 50
b) Die Distanzierung in den praktischen Kompetenzen 55
c) Die Rangordnung 60

3. Kapitel: Der Zusammenhang zwischen Theologie und Politik 65
a) Die grundlegenden Prinzipien 67
α) Geschichte 68
β) Erfahrung 77
γ) Das Resultat: Gegebenheit, Stabilität, Konservativismus 82
b) Die aufbauenden Prinzipien 85
α) Gesetz — Bindung 85
β) Organismus — Gliederung 89
γ) Autorität — Herrschaft 94

Schluß des I. Teils 97

II. Teil: Die polemische Abgrenzung 103

Einleitung 103
1. Absatz: Die Bedeutung der Polemik und Praxis für das Problem 103
2. Absatz: Die Bedingtheit der Polemik 104
a) Zeitliche Bedingtheit 105
b) Persönliche Bedingtheit 106
c) Sachliche Bedingtheit 108
3. Absatz: Die zwischen Position und Praxis vermittelnde Rolle der Polemik 110

1. Kapitel: Das innere Wesen der neuen Zeit 111
a) Die Zeitwende 113
α) Ihr Radikalismus 113
β) Ihr grundsätzlicher Inhalt: der Abfall von Gott 116
b) Der Protest gegen die Grundlagen 118
α) Statt Gegebenheit — Selbstmachen . . . 119
β) Statt Geschichte — der Augenblick . . . 121
γ) Statt Erfahrung — Abstraktion 123
c) Die Ablehnung der Lebensordnungen 124
α) Statt Organismus — Gleichheit 125
β) Statt Bindung — Freiheit 127
γ) Statt Autorität — Souveränität 129
d) Das Resultat: Die Auflösung 130

Seite

2. Kapitel: Die Erscheinungsformen der Revolution in Theologie und Politik . 133
  a) Erscheinungsformen der Revolution auf politischem Gebiet 136
    α) Die Revolution von oben. (Absolutismus, Imperialismus, Weltmonarchie) 137
    β) Die Revolution von unten. (Liberalismus, Radikalismus, Weltrevolution) 148
  b) Erscheinungsformen der Revolution auf kirchlichem Gebiet 160
    α) Die Revolution von oben 162
    β) Die Revolution von unten 168
Schluß des II. Teils 178

III. Teil: Die praktische Realisierung 182
Einleitung 182
  1. Absatz: Der historische Charakter des dritten Kapitels 182
  2. Absatz: Die partikulare Bedeutung des „Historischen" im Rahmen des Ganzen 183
  3. Absatz: Berechtigung und Gesichtspunkte der Auswahl 184
1. Kapitel: Theologisch-kirchliche und politische Orientierung 185
  a) Theologisch-politische Entwicklung Vilmars bis 1831 186
  b) Erste Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Liberalismus 189
    α) Der Landtag von 1831 und das erste Ministerium Hassenpflug 189
    β) Kirchliche Pläne und Auseinandersetzungen . . 200
2. Kapitel: Der hessische Konservativismus auf seinem Höhepunkt 205
  a) Die politische Reaktion in Kurhessen 205
    α) Der Beginn der allgemeinen Reaktion . . . 205
    β) Die Anfänge der kurhessischen Reaktion und ihre Vertreter 207
    γ) Erste Abwehr des preußischen Imperialismus . 212
    δ) Der Sieg über den hessischen Liberalismus und den preußischen Imperialismus 217
  b) Die kirchliche Reaktion in Kurhessen 221

Seite

α) Die Jesberger Konferenz und die Forderung der Trennung von Kirche und Staat 222
β) Die Ausführung der Jesberger Beschlüsse und Vilmars Superintendenturverwaltung . . . 227
3. Kapitel: Das Ende des kurhessischen Konservativismus 231
a) Die Entlassung Vilmars und der Sturz des zweiten Ministeriums Hassenpflug 231
b) Das Ende des hessischen Konservativismus . . 234
Schluß des III. Teils 235

Einleitung.

1. Absatz:

Geschichtswissenschaftliche Fixierung des Themas.

(Über die Einbeziehung nicht im engeren Sinn historischer Stoffe in die historische Arbeit.)

a) Allgemeine Geistesgeschichte und Historie.

Längst ist die Geschichtswissenschaft auseinandergebrochen in eine ganze Reihe von Disziplinen, die an einem bestimmten Punkt einsetzend bestimmten Momenten der geschichtlichen Entwicklung ihre besondere Aufmerksamkeit zuwenden und ihre Ergebnisse zum Ganzen der Historie beizutragen sich bemühen. Neue Stoffe drängen dauernd herein und wollen als „auch geschichtsbildend" berücksichtigt werden. Der Begriff der „Geschichte" selbst gewinnt dabei an Umfang und Vieldeutigkeit. Er kann ganz Verschiedenes besagen, je nachdem welche Kräfte man als die Grundtriebe geschichtlichen Lebens anspricht.

Der alte Rahmen der von Theorien und Grundsätzen aus gestalteten rein politischen Geschichte ist ja längst gesprengt unter dem Einfluß der Naturwissenschaften und mit dem siegreichen Hervortreten der Wirtschaftsgeschichte. Aber darüber hinaus und dem gegenüber zeigen sich gerade heute auch Tendenzen zu einer ideen- oder geistesgeschichtlichen Auffassung der Historie. Sie sind negativ gekennzeichnet durch die Infragestellung der Alleinberechtigung einseitig materialistisch-naturwissenschaftlicher Methoden und Ein-

stellungen in der Geschichtswissenschaft. Positiv gehen sie aus auf eine über die Feststellung der rein empirischen Wirklichkeit hinaus angestellte Erwägung und Ermittlung des inneren Seins und der Bedeutung der Geschehnisse, ihres eigentlichen Ursprungs, vor allem ihrer Bedingtheit und Verflochtenheit in die eigentümliche geistige Struktur der Zeit und des Einzelnen. Man wendet hier seine Aufmerksamkeit auch dem theoretischen Überbau, der ideellen Formulierung zu, die durchaus nicht immer das Sekundäre, von den realen Machtverhältnissen erst nachträglich Erzeugte zu sein braucht, die auf jeden Fall aber als in ihrer bestimmten Weise mehr oder weniger mitwirkend in der Geschichte, als zu ihrem Wesen gehörig beachtenswert erscheint. Man erkennt, wie geistiges und realpolitisches Geschehen meist in sonderbarster Weise vermischt ist, wie praktisches Staatsleben, eine bestimmte staatliche Organisation auf der einen, gedankliche Besinnung über ihre letzten Grundlagen auf der anderen Seite als Äußerung desselben Lebensgefühls und Grundcharakters einer Zeit zusammengehören und sich faktisch gegenseitig beeinflussen. Und von da aus meint man, daß die Erfassung und Darstellung der einen Äußerung ohne Berücksichtigung ihrer Gegenseite weder historisch genau noch wirklich lebendig sei[1].

Und man hat Recht damit, Recht, solange man die abgelehnte Geschichtsbetrachtung nicht in ihr Gegenteil verkehrt und alle politische Geschichte als bloßen Ausfluß der Ideengeschichte ansieht und darstellt. Man wird sich nicht genug hüten können bei der Einschätzung gerade dieser durchaus imponderabilen Größen in der Geschichte, die eben deshalb zu dilettantischer Überschätzung verleiten. Es

---

[1]) Es wäre hier etwa konkret zu erinnern an die grundlegenden und für eine geistesgeschichtlich-politische Einstellung symptomatischen Arbeiten Max Webers, Rudolf Kjelléns, an die heute besonders von Friedrich Meinecke vertretene Forderung einer ideenhistorischen Ergänzung der rein politischen Geschichte.

kann sich überhaupt nicht darum handeln, an diesen ersten, weil einfach zunächstliegenden, in ihrem konkreten Zusammenhange und ihrer Wirkung sicher zu erfassenden Faktoren geschichtlicher Entwicklung, den realpolitischen Momenten, vorüberzugehen oder auch nur die historische Arbeit dieser Art in irgendeiner Weise zu diskreditieren. Diese historische Arbeit im engeren Sinne kann nie ersetzt, sondern nur ergänzt und vertieft werden durch jene andere Betrachtungsweise. Geistes-, kultur- und ideengeschichtliche Forschung kann keine schlechthin dominierende Stellung, keine prinzipielle Priorität, sondern nur überhaupt einen und zwar einen begrenzten Raum in der Geschichtswissenschaft beanspruchen. Aber am Rande der Historie im engeren Sinne, wo wie überall in der Wissenschaft die Kreise der verschiedenen Gebiete sich berühren und überschneiden, könnte und müßte zumindest der Ort sein, wo der Anteil auch der ideellen Momente an dem geschichtlichen Geschehen zur Sprache kommen könnte und auch vom eigentlichen Historiker beachtet und mit in Rechnung gesetzt würde. Es würde bewußt und ausdrücklich der Weg vom Zentrum historischer Arbeit zu diesen Rand- und Grenzgebieten offenzuhalten sein, um so den Ausschnittcharakter, den die Historie im engeren Sinne gegenüber dem „Geschehen", der „Geschichte" im weitesten Sinne allerdings trägt, anzuzeigen, um der Wahrheit und Vollständigkeit des historischen Geschehens entsprechend diese perspektivische Tiefe des Geschichtsbildes wenigstens anzudeuten.

Die praktische Schwierigkeit, das subjektive Gegenbild der schon objektiv, in der Vielseitigkeit und damit Vieldeutigkeit der Sache bestehenden Problematik zeigt sich in der Frage, wo und in welchem Maße, unter welchen Kriterien die oben angedeuteten Ergänzungen und Hinweise faktisch notwendig und am Platze sind. Sie besteht in der Tatsache, daß jede Geschichtsschreibung eo ipso Geschichtsdeutung ist. Schon bei der Zergliederung der Tatsachen und

besonders, wenn diese nun zu einem Geschichtsbild zusammengestellt werden, ist es unvermeidlich, heimlich oder bewußt nach bestimmten Wertbegriffen z. B. zu verfahren, und der Ruhm einer angeblich rein tatsächlichen, rein objektiven, auf alle Werturteile verzichtenden Forschung dürfte allzu oft einfach der zweifelhafte einer völligen Entleertheit und Unlebendigkeit sein. Und zwar darum, weil die Entscheidung, die hier besonders eminent Entscheidung des Einzelnen ist, weitgehend nicht so sehr eine Sache der objektiven Zurückhaltung und Neutralität des Historikers, sondern gerade eine Frage seiner persönlichen Aufgeschlossenheit für den in Betracht kommenden konkreten Sinn und Gehalt der Geschichte ist. Immer wieder wird das Urteil über Wert und Bedeutung, über Geschichtsmächtigkeit und Geschichtswirksamkeit gerade der tiefer liegenden, schwerer eindeutig faßbaren Kräfte in einzelnen Personen und ganzen Kreisen und Zeiten der Geschichte von der eigenen Parteinahme in ganz besonderer Weise abhängen.

b) Theologie und Historie[2]).

Es ist nun aber durch die bisherigen Erwägungen der Weg noch nicht ganz gebahnt für den Versuch, einen Zusammenhang nun zwischen Theologie und Politik aufzudecken, dessen Ergebnis die Feststellung einer nicht nur beiläufigen oder gemachten, sondern wesentlichen und notwendigen Beziehung beider zueinander sein würde. Wird schon an gewissen Wendepunkten wie der Reformation der religiöse und theologische Einschlag im Gewebe der geschichtlichen Entwicklung auch von profanhistorischer Seite nicht geleugnet, so zieht man sich, wenn man eine freundliche Hal-

---

[2]) Die folgenden Ausführungen stützen sich, soweit sie theologischer Art sind, auf die von Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten vertretene Theologie, die überhaupt allen theologischen Ausführungen der Arbeit zugrunde liegt. Vergl. besonders Karl Barth, Dogmatik I, München, 1927.

tung zu der Sache einnimmt, doch im allgemeinen und grundsätzlich meist auf den Standpunkt einer schiedlich-friedlichen völligen Scheidung beider Sphären zurück, in der Meinung, wie Spengler es einmal formuliert: Kein Glaube hat je die Welt verändert, und keine Tatsache kann je einen Glauben widerlegen. Dieser objektiv festgestellte und subjektiv dann betätigte Dualismus ist die allzu radikale Konsequenz aus einer zu wenig radikalen Erkenntnis eines bestimmten Sachverhalts, auf der einen Seite ein Zuviel, auf der anderen Seite ein Zuwenig. Es ist dabei gesehen und verstanden, daß es sich bei dem Faktor, der hier Einlaß erhält oder gewährt, um ein von den sonstigen geistesgeschichtlichen irgendwie unterschiedenes und zu unterscheidendes Moment handelt, dessen größere Fremdartigkeit gegenüber den in engerem Sinn historischen Elementen eine größere, wenn nicht völlige Zurückhaltung des Historikers seinerseits erfordere. Diese Diskrepanz zwischen Theologie und Historie ist nun aber im Grunde tiefgehender und radikaler, als es auch bei einer solchen Beurteilung der Lage schon angenommen wird. Handelt es sich doch bei der Theologie nicht nur um eine andere Provinz desselben Wissenschaftsgebietes, sondern eine prinzipiell andere Wissenschaft. Das kommt äußerlich schon darin zum Ausdruck, daß Theologie, die sich recht versteht, — auch die Theologie, von der das Thema redet — sich nicht nur praktisch, sondern grundsätzlich vor die Notwendigkeit gestellt sieht, eine *besondere* Fakultät in der universitas literarum zu bilden. Sie könnte sich also nicht verstehen als eine grundsätzlich sehr wohl in die Geisteswissenschaften auflösbare und einzuordnende Disziplin, so gewiß sie faktisch auch eine solche Seite hat. Sie sieht ihre Wissenschaftlichkeit nicht in der prinzipiellen Gleichartigkeit ihrer Voraussetzungen und Methode mit denen der übrigen Wissenschaften. Sie lehnt „Wissenschaft überhaupt", die das besagen würde, ab. Sie behauptet aber, darin „Wissenschaft überhaupt" zu sein,

daß sie wie jede der anderen Wissenschaften ihre besondere, nicht vorgefaßte, sondern von ihrem Gegenstand bestimmte Voraussetzung und Methode hat. In der Adäquatheit dieser Voraussetzung und Methode gegenüber ihrem Objekt steht ihre „Objektivität", ihre „Wissenschaftlichkeit".

So nun stehen Theologie und Historie einander gegenüber: Theologie bezieht sich (wenn sie nicht modern umgebogen ist) bei ihrer wissenschaftlichen Arbeit und Begriffsbildung auf das Faktum der christlichen Rede, d. h. der Rede des Menschen von Gott, einem in dem Kreis der Humanität, des Finitum, der Geschichte, in dem der Mensch steht, nicht begriffenen und darum unvergleichlichen, ihm, dem Menschen, nicht verfügbaren Gegenstand. Theologie setzt darum voraus: Offenbarung, Sichselbstmitteilen dieses Gottes, sein Wort, sein Reden, sein Geschichtewerden (nicht -sein). Und Theologie ist darum angewiesen auf den besonderen Erkenntnisweg: Objektiv das testimonium spiritus sancti, subjektiv den Glauben. Historie bezieht sich demgegenüber auf den innerzeitlichen und innerweltlichen, durch Freiheit und Notwendigkeit dialektisch bestimmten Ablauf menschlicher Handlungen, sofern diese in ihren Wirkungen über den einzelnen hinaus eine Gesamtheit betreffen. Die Glieder dieser Reihe sind als irgend jemand oder irgend etwas neben anderem grundsätzlich vergleichbar und damit begreiflich und dem Menschen verfügbar. Historie braucht darum nicht Offenbarung, weil hier Subjekt und Objekt auf einer Ebene sich befinden, das Subjekt sein Objekt bereits von vornherein hat. Es fehlt darum in der Historie eine der theologischen in ihrer aller Anthropologie spottenden Unerhörtheit entsprechende Voraussetzung, es sei denn, man sehe die innerhalb der Grenzen der Welt, der Geschichte bestehende oder doch vollziehbare und vom Historiker neu zu vollziehende Subjekt-Objekt-Beziehung als Hinweis in dieser Richtung an. Und zur Erkenntnis dieses Objekts end-

lich braucht es keinen anderen als den menschlichen Geist selbst, von dessen mehr oder minder universaler Kongenialität mit seinem Objekt und von dessen Urteilskraft über Wesentliches und Unwesentliches, nicht von dessen Glauben, es abhängt, ob sich ihm aus seinen „Quellen" das Bild dessen, „was war", so ergibt, wie es wirklich, „wie es eigentlich war".

Es scheint nun, als sei das alles erst recht eine Bestätigung und Rechtfertigung des Spenglerschen Urteils und der ihm entsprechenden praktischen Haltung, als sei von da aus höchstens etwas zu erinnern gegen eine allzu triumphierende, selbstsichere und direkte Inbeziehungsetzung von Theologie und Historie. „Ja und Nein" wäre eben von da aus zu sagen. Ja, sofern eine wirkliche Einsicht in die Sache es unmöglich macht, allzu dinghaft, allzu menschlich eindeutig, allzu direkt und absolut von theologisch-religiösen Antrieben in der Geschichte zu reden, wie vor allem Kirchenhistoriker nicht unterlassen zu dürfen meinen. Anders als in großer Zweideutigkeit, als umgeben von Fragwürdigkeit, als tausendfältig bis zur Unkenntlichkeit verwickelt in die natürlichen soziologischen, politischen, wirtschaftlichen Beweggründe der Menschen, also anders als gebrochen und indirekt kann überhaupt die Wirksamkeit dieser Motive nicht festgestellt und geltend gemacht werden. Und das darum, weil Theologie das wenn auch unter jenen Voraussetzungen unternommene Wagnis des M e n s c h e n ist, weil feststellbar dabei n u r der irdisch-menschliche Reflex göttlicher Wirklichkeit und Wirksamkeit — und das ist zweierlei — ist. Aber nun ist dieser Reflex da, nun wird geglaubt, gibt es Theologie und ist dadurch der Mensch nicht nur in einem Teil seines Wesens, sondern in seiner Totalität in Anspruch genommen. Und nun gilt die Konsequenz nicht, daß der Mensch wirtschaftlich, politisch, soziologisch bestimmt sei und nebenbei, privat, in einer anderen Sphäre noch christlich oder theologisch, sondern, wenn wirklich

christlich oder theologisch bestimmt, dann in seinem soziologischen, wirtschaftlichen, politischen Tun. Das hieße dann aber für die Feststellung und Darstellung eines solchen Zusammenhangs von Theologie und Historie ein Aufgeben jenes primitiven Dualismus bzw. jedes Monismus und das Aufsichnehmen der ungleich schwierigen Aufgabe, mit der von der Theologie aus notwendigen Zurückhaltung und mit der von der Historie aus notwendigen Bereitschaft und Offenheit solche Beziehungen zu beachten.

2. Absatz:

Historische Fixierung.

a) Theologisch-politische Zusammenhänge im 19. Jahrhundert.

Das dürfte aber da um so notwendiger sein, wo ausdrücklich von beiden Seiten her diese Beziehung behauptet und auf sie Wert gelegt wird, wo die theologische „Doktrin" sich in der politischen Organisation in irgendeiner Weise zu realisieren strebt und wo die politische Praxis in eben dieser Doktrin ihre geistige Rückendeckung zu suchen für angezeigt hält. Das 19. Jahrhundert, dem das Thema dieser Arbeit entnommen ist, zeigt verschiedentlich solche Berührungspunkte. Es zählt in den Reihen seiner Theologen mehr als einen, der nicht nur die Ereignisse der Zeit aufmerksam verfolgt, sondern selbst tätig mitgewirkt hat im politischen Leben, Würde und Bürde staatlicher Ämter getragen, an wichtigen politischen Entscheidungen Anteil gehabt hat. Besonders seit die konstitutionellen Bestrebungen das gebildete Bürgertum zu tatkräftiger Parteinahme für oder gegen den neuen Geist, zugunsten oder zuungunsten der alten Mächte vor allem in den innerpolitischen Verhältnissen aufrufen, macht sich auch in der theologischen Welt eine entsprechende Bewegung bemerkbar. Und es

zeigt sich zumal auf dem rechten Flügel die Tendenz, von theologischen Voraussetzungen aus die Politik der alten Gewalten mitzumachen und auch mit theologischen oder doch theologisch affizierten Argumenten zu unterstützen. Kirchlich und politisch konservativ, theologisch und politisch reaktionär, das ist eine damals durchaus geläufige Kombination. Gewiß gibt es unter den politisch tätigen Theologen auch solche, die, theologisch konservativ wie der Erlanger v. Hofmann, doch politisch im entgegengesetzten Lager stehen, Linkspolitiker und energische Fortschrittler sein können. Aber zu eigentlich politischer Bedeutung und Wirksamkeit gelangt doch mehr jene andere Gruppe, die von ihrer Bejahung christlicher Tradition her zur Bejahung der Tradition schlechthin, von ihrer positiven Stellung zur Kirche her zu einer Unterstützung des in seiner alten Form mit ihr verbundenen Staates imstande und bereit, eine willkommene Stütze der bedrohten bestehenden Mächte sind und mit der Unterbauung, Konsolidierung und Propagierung der jenen zugrundeliegenden Anschauungen weitreichenden Einfluß nach unten und auch nach oben hin ausgeübt haben. Der durch die seit mehr als hundert Jahren gebräuchliche Formel von „Thron und Altar" bezeichnete Bund der alten politischen und theologisch-kirchlichen Gewalten schließt sich damals an manchen Orten aufs Neue, und der Einfluß, der von diesem Bundesgenossen auf den Partner ausgeht, hat zum Teil auch der Politik jener Tage ihren besonderen Stempel aufgedrückt.

b) Theologisch-politische Zusammenhänge bei Vilmar.

Eine Art Gegenstück zu der Stellung und Bedeutung, die bekannterweise um die Mitte des Jahrhunderts in Berlin der spätere Pietismus in den Brüdern Gerlach und ihrem Kreise gewonnen hat, zeigt die kurhessische Geschichte der gleichen Zeit mit dem Manne, dessen theologische und poli-

tische Wirksamkeit in ihrem Zusammenhang festzustellen, das Ziel dieser Arbeit ist. Abgeordneter gleich im ersten kurhessischen Landtag von 1831, dann jahrelang Mitarbeiter im Ministerium, einmal beinahe Vorstand und verantwortlicher Leiter eines konservativen Kabinetts und dann doch Mitglied des zweiten Ministeriums Hassenpflug, Neuordner des gesamten höheren und niederen Schulwesens seines Staates, bedeutend als Germanist, Hymnologe und Literarhistoriker, praktischer Kirchenmann wie kaum ein zweiter, Theologe von selbständigen und eigenartigen Einsichten mitten in der modernen protestantischen Theologie, ist August Friedrich Christian Vilmar eine interessante und bemerkenswerte Gestalt jener Zeit. So bildet sein Wirken, zumal sein politisches und theologisch-kirchliches einen wesentlichen Bestandteil der Spezialgeschichte Kurhessens. Und nicht nur dieses Staates, sofern seine Wirkungen über die engeren Grenzen seines Vaterlandes hinausreichen, sofern dieses sein Vaterland selbst, dessen Geschick er mit bestimmt hat, in fast allen deutschen Krisen des Jahrhunderts eine Rolle gespielt hat. Ja, seine theologisch-kirchliche und politische Haltung hat ihre Nachwirkungen gehabt bis in unsere Zeit hinein. In seiner Person sind die beiden Strömungen kraftvoll zusammengefaßt, die hernach in der Renitenzkirche Kurhessens und auf politischem Gebiet in der hessischen bzw. deutschen Rechtspartei auseinandertreten und jede für sich in ständiger charaktervoller und vom Staate heftig bekämpfter Proteststellung gegen die kirchliche und politische Entwicklung der Dinge im neuen deutschen Reich verharren auf dem Standpunkt, den schon August Friedrich Christian Vilmar eingenommen hat und dessen Grundlagen er weithin selbst theoretisch und praktisch, positiv und negativ gelegt hat. Eine Persönlichkeit von ungewöhnlicher Stärke und Schärfe in ihren Überzeugungen, Worten und Taten, hat er bei seinen Lebzeiten, wie nach seinem Tode die Menschen zu Freunden oder Feinden sich gemacht und ruft heute

noch wie damals „auf der einen Seite hingebendste Liebe und Bewunderung, auf der anderen Seite stärkste Abneigung und leidenschaftlichen Haß hervor"[3]). Zumal dem Politiker und Theologen Vilmar ist das widerfahren, weil sein Handeln hier die weitgreifendsten Wirkungen ausgeübt hat und sich auf zwei Gebieten bewegt, wo stets Gegensätze sich am schroffsten gegenüberzutreten und am leidenschaftlichsten zu bekämpfen pflegen.

3. Absatz:

Inhaltliche Fixierung.

a) Der theologisch-politische Zusammenhang als Konservativismus.

Man hat die Tatsache dieses Zusammenhangs von Theologie und Politik damals wie heute immer wieder so umschrieben, daß man von Vilmars theologisch-kirchlichem und politischem Konservativismus sprach oder polemisch ihn als theologisch-kirchlichen und politischen Reaktionär bezeichnete. Und es ist in der Tat damit eine erste, vorläufige und allgemeine *inhaltliche* Fixierung des Themas gegeben, zugleich aber eben damit das Ganze auch hineingestellt in den größeren Rahmen des allgemeinen Problems und der großen Geschichte des kirchlich-politischen Konservativismus. Wie sehr dieser Konservativismus Problem, d. h. vielgestaltige und darum vieldeutige Erscheinung ist, erhellt schon daraus, daß Vilmar selbst dies Urteil zuweilen bereitwillig, zuweilen mit halbem Widerstreben und überhaupt nur mit ganz bestimmter Präzisierung anerkannt hat als zu Recht bestehend. Es ist also offenbar ganz allgemein etwas Richtiges damit bezeichnet, man könnte etwa sagen: seine auf

---

[3]) Haußleiter, Realenzyklopädie, 3. Aufl. 20. Bd. Artikel Vilmar.

theologisch-kirchlichem und politischem Gebiet betätigte Bemühung um Erhaltung bzw. Wiederherstellung von etwas Bestehendem, Altem, Geltendem. Wie allgemein und vieldeutig aber eine solche Erklärung ist und wie wenig sie ausreicht, den Standpunkt des Mannes eindeutig, scharf und unterscheidend zu fixieren, zeigt schon die einfache Tatsache, daß damit über die Begründung der Geltung, die Garantien der Erhaltung, über den Begriff des „Bestehenden" selbst noch nichts ausgesagt ist. Und gerade hierin geht es um Momente, die allgemein als konservativ bezeichnete Haltungen bei aller letzten Zusammengehörigkeit relativ doch stark scheiden können. Denn nicht erst in der praktischen Anwendung, sondern zumeist schon in den Grundlagen selber lassen sich die Differenzen feststellen, die bei solchen „konservativen" Gesinnungsgenossen den Unbeteiligten zur Überraschung zutage treten können. Erst recht wird die Frage nach dem konkreten Gehalt des Wortes „konservativ" akut, wenn damit wie bei Vilmar eine Haltung auf zwei so verschiedenen Gebieten wie dem theologisch-kirchlichen und politischen als entsprechend bezeichnet werden soll. Wenn Vilmar behauptet, die konservative theologisch-kirchliche Haltung involviere unbedingt eine konservative politische, so muß er offenbar etwas Anderes darunter verstehen als etwa von Hofmann, der bei seiner meist als konservativ angesprochenen Theologie doch Linkspolitiker sein konnte. Und anderseits hat er theologisch und politisch von den preußischen Konservativen zum Beispiel einen gewissen Abstand genommen und es vermieden, sich grundsätzlich und praktisch völlig mit ihnen zu identifizieren. Darum geht es also: zu zeigen, was das theoretisch und praktisch, positiv und negativ speziell bei Vilmar bedeutet: „konservativ". Es gilt, die Voraussetzungen und Prinzipien aufzufinden, die in seiner Theologie und Politik vorhanden und wirksam, diejenige gegenseitige Entsprechung der beiden Seiten

schaffen, die dann als sein Konservativismus und darüber hinaus als Konservativismus überhaupt zu bezeichnen wäre.

b) Fassung der Begriffe „Theologie" und „Politik".

Wenn dieser doppelseitige Konservativismus bei Vilmar Konservativismus der Theologie und Politik genannt wird, so geschieht das in einer ganz bestimmten, bei Vilmar selbst vorliegenden Fassung der beiden Begriffe. Die Besonderheit liegt in einer Erweiterung beider über ihren sonst üblichen Umfang hinaus. Es gehört zu der Bedeutung Vilmars als Theologe, daß er im Kampf gegen alle theoretische Isolierung der theologischen Arbeit klar und energisch gefordert und betätigt hat, daß Theologie dem wirklichen Leben, das heißt dann zunächst der Kirche zu dienen habe, daß sie als der „Inbegriff des kirchlichen Wissens, Wollens und Waltens" zu fassen sei, „als ein Ganzes, welches das Lehrsystem ebensowohl in sich begreift wie die geistliche Übung, die Seelsorge und das kirchliche Regiment"[4]). Und bewußt hat er andererseits den Begriff Politik nicht nur für die Leitung der einzelnen Staaten in ihren inneren und äußeren Angelegenheiten in Anspruch genommen, sondern ihn ausgedehnt auf „die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft in äußerer Beziehung überhaupt, mithin, subjektiv genommen", den „Einfluß auf diese äußere Konformation oder die Teilnahme an derselben"[5]). Und auf eben diese „Fundamentalpolitik" hat Vilmar keinen geringen Wert gelegt und keinen geringen Einfluß ausgeübt. Vilmar hat an beiden Gebieten, dem theologischen und politischen im engeren wie im weiteren Sinn Anteil, und es liegt darum in der Sache begründet, wenn das Problem des Zusammenhangs von Theologie und Politik nicht auf den üblichen Rahmen beider Begriffe beschränkt wird.

---

4) Schulr. 1. Auflage, S. 160.

5) K. u. W. I. S. 119.

4. Absatz:

Methodische Fixierung.

a) Systematischer Charakter der Arbeit.

Bei der Untersuchung dieses Zusammenhangs selbst nun soll es sich nicht handeln um eine Art biographischer Monographie des Theologen und Politikers Vilmar, etwa um eine Entwicklungsgeschichte seines theologisch-kirchlichen und politischen Konservativismus. Das ist bereits in größerem Zusammenhang geboten in der umfangreichen und sehr gründlichen Arbeit seines Neffen und Anhängers Wilhelm Hopf. Aber das, wozu Hopf in seinem Vorwort auffordert und wozu er selbst reiches Material liefert, ist allerdings die Aufgabe der vorliegenden Arbeit. Es ist der bisher noch nicht unternommene Versuch einer grundsätzlichen, systematischen Aufhellung des Problems, das mit der Vereinigung von Theologen und Politiker in einer Person gestellt ist. Nicht darauf richtet sich hier das Interesse, was alles damals geschehen ist, was alles Vilmar „getan" hat, sondern darauf, was im Grunde, zuallerletzt in all dem Geschehenden sich ereignete, welche tieferen Gegensätze hinter den äußeren Vorgängen sich verbargen und in ihnen miteinander kämpften, auf theologischem und politischem Gebiet gleichzeitig und in entsprechender Weise. Mit dieser systematischen Betrachtungsweise, mit dieser Frage nach dem Wesen seines Konservativismus hängt es auch zusammen, daß der weitaus größte und wichtigste Teil der Arbeit in einer grundsätzlichen Erörterung, einer Zergliederung der von Vilmar in der kirchlichen und politischen Praxis erlangten und betätigten Einsichten und Ansichten besteht, in einer Darlegung der Grundlagen seines Konservativismus, zu denen die Praxis dann nur exempli causa, nicht als Selbstzweck, sondern zur Beleuchtung und Illustration der grundsätzlichen Lage heranzuziehen sein wird.

b) Gang der Arbeit.

So wird nun der Beziehung von Theologie und Politik bei Vilmar in dreifachem Vorgehen nachzuforschen sein. Es sind die positiven Grundlagen seiner Stellung daraufhin zu befragen, dann seine abgrenzende Polemik gegen seine Zeit als negatives Spiegelbild seiner eigenen Ziele und Bestrebungen zu prüfen und endlich sein konkretes theologisch-kirchliches und politisches Handeln im engeren Sinn unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Diese systematische Gliederung seines Gesamtwerks in gewissermaßen drei konzentrische Kreise gewährt die Möglichkeit einer mehrfachen Beleuchtung desselben Problems, bei dem dieses selbst um so deutlicher in seiner Eigenart und lebendigen Kompliziertheit in die Erscheinung treten kann. Es hat aber diese Anordnung: positive Grundlagen, polemische Abgrenzung, praktische Realisierung zugleich den Sinn einer Klimax, sofern sie eine hinsichtlich ihrer Direktheit zunehmende Bezogenheit auf die Zeit aufweist, sofern die scheinbar ganz abstrakte und theoretische Erörterung des Anfangs schließlich mitten hineinführt in das Geschehen einer bestimmten Zeit, sofern sie in ihrem Vollzug den Weg vom Rande zum Zentrum der geschichtlichen Arbeit selber bedeutet.

I. Teil: Die grundsätzliche Position.

Einleitung.

1. Absatz:

Die Bedeutung der Position.

a) Gegenüber der Negation.

Es bedeutet innerhalb der grundsätzlichen Seite des Lebenswerks Vilmars eine einschneidende und dazu künstliche Disjunktion, wenn man Position und Negation darinnen scheidet als zwei Seiten derselben Sache freilich, aber doch zwei Seiten. Das empfiehlt sich deshalb, weil sonst unwillkürlich die erste Seite gegenüber der zweiten zurücktritt, die in ihrer scharfen Aggressive von vornherein weit stärker die Aufmerksamkeit weckt und oft in ihrer Anstoß erregenden Weise Bereitschaft und Fähigkeit zu unvoreingenommenem Hören dessen, was der Angreifer nun positiv zu sagen hat, von vornherein hinwegnimmt. Und doch liegt gerade hier, in der Position, das eigentliche Zentrum und der Schwerpunkt seiner heftigen Opposition. Und es ist diese darum kein von vornherein bedeutungs- und wirkungsloser Angriff, weil sie nicht geboren ist aus der zersetzenden reinen Kritiklust eines Geistes, der nur verneint, sondern weil sie erst die Kehrseite, das Ergebnis, die notwendige Konsequenz einer positiv genau bestimmten und festgelegten theologischen und politischen Gesamtanschauung ist. Vilmar selbst hat die Notwendigkeit, niemals „abstrakt pole-

misch, sondern alle Zeit zugleich thetisch" zu verfahren betont, denn „niemals und nirgends wird mit der Negation als solcher etwas ausgerichtet ... Nur die Positive ist wirksam"[1]). So ist denn die Negation, die Polemik, mit ihrer zerstörenden Tendenz getragen und eingebettet in die zugrunde liegende und umfassendere Position mit ihrem Ziel der Erhaltung und des Aufbaus. Sie ist nicht Vernichtung schlechthin, um ihrer selbst willen erstrebt, sondern ein Raumschaffen oder Raumfreihalten für positive Realitäten, deren Bestand, Herrschaft und Geltung in bedrohter Lage zu sichern und zu wahren das erste Anliegen Vilmars ist. „Die Wegschaffung der Verderbnisse und Mißbräuche kann auch Radikalismus, kann Revolution sein, wenn nicht jener Wegschaffung eine sehr bestimmte Position zum Grunde liegt"[2]). So ersteht seiner Kritik und Polemik ihr relatives Recht erst aus dem dahinter stehenden Willen und Mut zur eigenen Tat, die nicht die einfach aus stumpfer Trägheit und Scheu vor neuen fremden Wegen unternommene, also jedes Eigenwerts und -gehalts bare Abwehrgeste ist, sondern die Tat grundsätzlicher kritischer Besinnung und willentlicher, wohlüberlegter, durchaus nicht vorbehaltloser Bejahung, das konkrete Unternehmen einer selbständigen, erneuten Nachschaffung, Durch- und Ausgestaltung einer bestimmten Position. Diese ist nicht einfach ererbt, sondern an den Fragen der neuen Zeit neu erarbeitet und so erst als eigener Besitz erworben.

b) Gegenüber der Praxis.

Diese grundsätzliche Position ist nun aber auch das geheime Zentrum der ganzen praktischen theologisch-politischen Tätigkeit Vilmars, sie ist das Fundament, dessen Beschaffenheit den Bau seines äußeren Lebenswerks entscheidend bestimmt, das selbst den Sturz dieses Baues überlebt

[1]) K. u. W. I. S. 7.
[2]) K. u. W. I. S. 67.

hat und noch lebendig weiterwirkt. Solche Grundlagen zu konstruieren, wo sie nicht wirklich gegeben sind, das Werk eines Menschen auf Motive zurückzuführen, mit Maßstäben zu messen, die aus den Quellen selbst nicht mit Sicherheit zu ermitteln sind und die man erst als Besserwissender herantragen muß, um das Ganze so in einen bequemen Rahmen und ein durchsichtiges System einspannen zu können, ist immer ein fragwürdiges Beginnen. Wo jedoch, wie es bei einem auch wissenschaftlich und systematisch so begabten Geist wie Vilmar nicht anders zu erwarten ist, ein Mensch selbst diese Besinnung auf die treibenden grundsätzlichen Motive in seinem und seiner Zeit Handeln beständig geübt hat, wo er selbst auf diese seine grundlegende Ansicht von Welt und Zeit dauernd rekurriert, wo die — wenn man denn so will — theoretische Umkleidung und Begründung seines Tuns so ganz und so primär zu seinem Werke selbst gehört, ja ein Teil dieses Werkes *ist* und dieses *mit*-bestimmt und -gestaltet, da tut man gut, sie zunächst so ernst zu nehmen, wie er selbst es offenbar getan hat. Und so wäre es denn keine willkürliche, sondern in der Sache, das heißt in Vilmar selbst, begründete Auffassung seines Lebenswerks, wenn man es weniger auf seine faktischen Resultate und Handlungen als auf seine „geistige Substanz" hin betrachtet, also daraufhin, daß er eine zu seiner Zeit vielen geläufige Ansicht der Dinge auf innerste Gründe und Quellen zurückführt und von da aus neu aufbaut, sie sich und anderen begreiflich macht und zum Bewußtsein bringt. Es könnte gerade dann die eigentliche ratio seines Tuns auch in seiner äußeren Erscheinung sich am ehesten enthüllen, und es könnten zugleich die kritischen, fragwürdigen Punkte daran dann am deutlichsten ans Licht treten, wenn man versucht, der eigenen Bewegung seines Werkes folgend dieses aus seinen Grundlagen sich entwickeln zu lassen, die konkreten Stellungnahmen und Entscheidungen als auf dem Hin-

tergrund seiner prinzipiellen Einsichten und Ansichten sich vollziehend zu zeigen.

2. Absatz:

Einordnung Vilmars in die Typen des theologisch-politischen Konservativismus.

Die Beziehung zwischen Theologie und Politik, im positiven Sinn des Zusammenhangs verstanden, — und so hat wohl aller Konservativismus es gemeint, — läßt sich theoretisch auf dreifache Weise vorstellen: als eine Art Gleichgewichtsverhältnis, als Verbindung mit dem Übergewicht auf der theologischen oder aber der politischen Seite. Die praktisch unwahrscheinlichste und auch unhaltbarste ist die erste Möglichkeit, da in solchem Doppelverhältnis faktisch immer einer der Geführte, der andere aber der Führer sein wird. Überhaupt aber bezeichnen diese Möglichkeiten keine festliegenden Kategorien mit undurchbrechlichen Grenzen, sondern Stadien, zwischen denen die lebendige Entwicklung beständig im Fluß ist. In der dauernden Veränderlichkeit und unendlichen Labilität der beiderseitigen Kräfte liegt die fruchtbare Problematik dieses Verhältnisses, seine belebende und anspornende Wirkung. Jede erneute und tiefere Erkenntnis des eigenen Wesens und Wollens auf einer der beiden Seiten weckt ein erhöhtes Selbständigkeits- und Geltungsbedürfnis gegenüber der anderen Seite. Und eben das sind die interessanten und entscheidenden Momente in der Geschichte des Zusammenhangs von Theologie und Politik, wo der jeweils untergeordnete Faktor zum Bewußtsein seiner selbst erwacht, wo er die scheinbar unerschütterlich feststehende Konstellation der Kräfte von innen her durchbricht und in Frage stellt, das Schwergewicht an sich zu ziehen sucht. Das sind die Krisen der Geschichte dieser Beziehung und zugleich die hoffnungsvollen Momente, die

Ausgangspunkt einer ganz neuen Gestaltung des Problems werden können. Diese drei eben angedeuteten großen Möglichkeiten der Gestaltung des Zusammenhangs, soviel Variationen im Einzelnen hier wieder denkbar sind, stellen doch die Grundkategorien dar, die auch die Vertreter des Konservativismus sich selbst zur Wahl gestellt, oder vielmehr nicht zur Wahl gestellt sahen, innerhalb deren sie ihre innerkonservativen Abweichungen sich bewegen sahen, die sie zur Feststellung des eigenen Standpunkts wie der andersartigen Haltung konservativer Gesinnungsgenossen bereit fanden und benutzten. Innerhalb dieser Möglichkeiten hat auch Vilmar seinen bestimmten Platz. Ohne darum die allgemeinen Voraussetzungen und Prinzipien des Konservativismus fallen zu lassen, hat er in eben der Frage der Gewichtsverteilung zwischen den beiden fraglichen Faktoren eine besondere Haltung eingenommen. Wenn man die eigentümliche Stellung Vilmars in seiner Zeit und speziell unter seinen konservativen Gesinnungsgenossen richtig erkennen und verstehen will, so darf man diesen einen Zug daran nicht übersehen: den Vorbehalt, die Einschränkung, die Distanz, die geschaffen wird, bevor und indem von dem Bund, dem Zusammenhang von Theologie und Politik die Rede ist. Man könnte den Sinn und Inhalt dieses Vorbehalts kurz bezeichnen als: Selbständigmachung der Theologie gegenüber der Politik. Eben damit aber gehört nun Vilmar nicht ohne weiteres zu denen, die die Beziehung von Theologie und Politik, die ihren theologisch-kirchlichen und politischen Konservativismus durch die alte programmatische Formel von „Thron und Altar" sachlich genau und richtig beschreiben zu können meinten. Er hat im Gegenteil von ihr Abstand genommen, wo immer die beiden Glieder dieser Verbindung als einfach nebengeordnet und unlöslich verbunden betrachtet, oder die Reihenfolge gar als absteigende Stufenfolge gemeint war. Er hat die allgemeine religiöse romantisch-mystische Verklärung von Staat und Obrigkeit im kon-

servativen Denken seiner Zeit nicht vorbehalt- und hemmungslos mitgemacht, sondern dagegen seinen theologischen Widerspruch angemeldet. Den allgemeinen Standpunkt der Restaurationszeit nach den Freiheitskriegen, eines Haller z. B., hat Vilmar scharf verurteilt. Er hat aber in diesem Punkt — und das ist, negativ beschrieben, seine Stellung in ihm und ihm gegenüber — auch „dem verblendeten frommen Konservativismus seiner Zeit die Augen" geöffnet[3]), über den er einmal das herbe Urteil gefällt hat, das er durch seine unerlaubte Verquickung von Theologie und Politik das Wort „konservativ" „stinkend gemacht"[4]) habe. Gegenüber der Möglichkeit solcher Vermischung, solcher Unterordnung oder Gleichordnung der Theologie gegenüber der Politik hat Vilmar nur Ablehnung gekannt und immer wieder betont, daß eine Scheidung hier statthaben, eine Kluft hier aufgerissen werden müsse, die ein solch unwürdiges Verhältnis der beiden Faktoren unmöglich mache.

1. Kapitel.

Die Aktualisierung (der Realismus) in der Theologie.

Ganz offenbar hat diese Sonderstellung Vilmars innerhalb des theologisch-politischen Konservativismus ihren Grund und Ursprung in seiner Theologie. Schon äußerlich, im Gleichnis sozusagen, wird das offenbar. Ganz unbestreitbar steht bei ihm das theologische Moment im Vordergrund, es ist das beherrschende, gestaltende und auch theoretisch durchgebildetste. Vilmar ist Theolog und Kirchenmann, der auch Politiker ist, nicht umgekehrt. Seine theologischen modifizieren und bestimmen seine politischen Ansichten, für die bezeichnenderweise seine theologischen Werke eine hervorragende Quelle sind. Dort, ganz im Zusammenhang mit seinen theo-

---

3) Schlunck, S. 15.

4) Hessenzeitung 1867: Ein politischer Rabsakerbrief.

logischen Äußerungen wird gleichsam als Kehrseite und Konsequenz, annexweise anscheinend und doch für Vilmar am richtigen Ort und sachlich notwendig das Grundsätzliche auch über die politische Ordnung des Lebens gesagt. Und das ist bezeichnend für den Mann, dem es von Wichtigkeit ist, unter Beibehaltung seines geistlichen Charakters in die politische Arbeit einzutreten, dem sein Bruder das Zeugnis ausstellt, daß er fast seinem ganzen äußeren Lebenslauf zum Trotz und Spott im Grunde doch Theologe sei, den eben das davor bewahrt haben dürfte, daß seine ungeheure Vielseitigkeit und Vielbeschäftigtheit zur Zersplitterung und Oberflächlichkeit führte. „Mochte", sagt Grau in seiner kleinen Skizze über ihn, „dieses Mannes Geist auch mit den mannigfaltigsten gelehrten und praktischen Interessen erfüllt sein, das Höchste und Tiefste, was ihn bewegte, das wahre Lebenselement seiner Seele war lutherisches Christentum"[1]. Dieses äußere Verhältnis der beiden Momente in Vilmars Leben hat natürlich auch seinen persönlichen Grund, und das wird in eben dieser persönlichen Beschränkung des Grundsätzlichen gut illustriert durch das ungleiche Verhältnis, in dem seine kirchliche und im engeren Sinn politische Bedeutung nachher im praktischen Leben zueinander stehen. Daß das grundsätzliche Verhältnis aber, auch bei kräftigster und wirksamster Politik eben dieses sein müsse, hat er als sachlich begründet und sachlich allein möglich angesehen und geltend gemacht.

Bestimmend für diese Haltung ist Vilmars theologische Stellung. Weil er hier eigenartige und für seine Zeit weithin ungewöhnliche Einsichten und Ansichten gehabt hat, weil hier eine irgendwie bedeutungsvolle Umgestaltung stattgefunden hat, darum die Verschiebung in dem Rang- und Bedeutungsverhältnis der beiden in Frage stehenden Größen, darum die Aufdeckung und Geltendmachung des eben daraus resultierenden Abstandes und Unterschiedes zwischen

---

[1]) Grau, S. 23.

ihnen. Indem die Theologie — in ihrem weitesten Umfang — bei Vilmar an selbständigem Gehalt gewinnt, erhebt sie sich aus der sekundären Stellung im Verhältnis zur Politik, tritt ihr gegenüber als grundsätzlich andere, besondere, ja übergeordnete Größe.

Man kann drei Punkte in Vilmars Theologie herausheben, deren eingreifende Umgestaltung sich auswirkt im Verhältnis von Theologie und Politik. Vilmar hat gemeint, unter Theologie selbst etwas anderes verstehen zu müssen als die meisten zu seiner Zeit. Er hat weiter vor allem und wiederum besser als viele vor, während und nach seiner Zeit gewußt, was Kirche ist. Er hat endlich eine eigenartige Auffassung von der spezifischen Bedeutung und selbständigen Würde des geistlichen Amtes vertreten. Von eben diesen Punkten aus aber wird nun in das Verhältnis von Theologie und Politik die Unterscheidung hineingetragen. Seine theologische Sonderstellung, ja Außenstellung beeinflußt und qualifiziert auch seine politische Haltung und läßt vor und in dem Zusammenhang die Distanz in dreifach begründeter Weise: von Theologie, Kirche und geistlichem Amt her gegenüber der Politik sich auswirken.

a) Theologie.

Auch Vilmar hat die bekannte Forderung seines „theologischen" Zeitgenossen Feuerbach gekannt, die Theologie in Anthropologie, die Religion in Politik aufzulösen, die Forderung, mit der der eine unverhüllt und ausdrücklich das konsequente Fazit zog aus der von den vielen längst vorbereiteten und mehr oder weniger eindeutig bereits vollzogenen großen Vertauschung der Blickrichtung in der Theologie, durch die der Mensch anstelle Gottes in den Vordergrund und Mittelpunkt der theologischen Überlegung trat, und die dann eine grundsätzliche Abgrenzung der Theologie gegen die Politik etwa unmöglich machte. Mit der schroffen

Bezeichnung als Atheologie und Theologie des Abfalls[2]) hat Vilmar sich grundsätzlich dagegen abzugrenzen gesucht, und seine Ausführungen an diesem und ähnlichen Punkten zeigen, daß er die Voraussetzung dieser und jeder Dienstbarkeit der Theologie gegenüber der Welt und dann auch der Politik als teilweises oder völliges Vergessen und Aufgeben ihres eigentlichen Gegenstandes und damit ihrer besonderen Aufgabe und selbständigen Stellung in und gegenüber der Welt irgendwie durchschaut und erkannt hat. „Sie mag nicht ganz mit der Welt brechen und kann dem Reiz nicht widerstehen, in die allgemeine Diskussion miteinzugreifen, — der Welt zu zeigen, daß sie doch auch recht wohl mit ihr gehen, mit ihr sich verständigen könne, daß sie ebenso gut in der Welt etwas sei und gelte wie die anderen weltlichen Disziplinen"[3]), sagt er von dieser Theologie, deren Wurzel er als menschlich-autonomisch und anthropologisch, deren Methode er als singularistisch und naturwissenschaftlich-induktiv und damit als atheologisch kennzeichnet und als deren naturnotwendige, unvermeidliche Konsequenz er eben jene Auflösung der Theologie überhaupt in Aussicht stellt[4]).

Durch eine doppelte positive sachliche Bemühung sucht Vilmar seine eigene Theologie von jener zu scheiden, ihr mit einem selbständigen und eigentümlichen Wesen zugleich ihr Dasein und darüber hinaus eine beherrschende Stellung zu gewinnen und zu sichern. Der Satz in seiner Theologie der Tatsachen: „Die Theologie geht aus — oder soll ausgehen — von dem Ganzen, Vollen, Gewissen, von der vollen Persönlichkeit des lebendigen Gottes, und geht hin — oder soll hingehen — in das Ganze, in die volle Persönlichkeit des Menschen"[5]), beschreibt in aller Kürze die zwei für seine Theologie im Ganzen bedeutsamen und entscheidenden Mo-

[2]) Theol. d. Tats., S. 13.

[3]) Do. I. S. 38.

[4]) Vgl. Do. I. § 4 und Theol. d. Tats. Absatz II. Wissenschaft.

[5]) Theol. d. Tats., S. 11.

mente in ihrem beiderseitigen Zusammenhang: die starke Hervorhebung des „Theo"logischen in der Theologie, ihres besonderen Gegenstandes im Unterschied zu anderen irdisch-menschlichen Gegenständen und die daraus sich ergebende Verschärfung der Inanspruchnahme des Menschen in der Totalität seiner Existenz.

Eben das gehört zum Charakteristischsten der Vilmarschen Theologie, daß der eigentliche Gegenstand einer wirklichen Theologie, Gott selbst, mit unabweisbarer Eindrücklichkeit dem Menschen vor Augen gestellt wird, daß mit unerschöpflichem Nachdruck von der Realität, der Aktualität, der lebendigen Gegenwart dieses Gottes geredet und — man kann es nicht leugnen — hörbar, überzeugend, in Aufmerksamkeit und Nachdenken weckender Weise geredet wird. Man fühlt sich, wenn man unter den Zeitgenossen sich umblickt, in diesem Punkte an den theologischen „Realismus" eines Blumhardt erinnert, zu dem auch sonst Verbindungslinien von Vilmar aus führen. Man kann, wenn man zurückgeht in der Theologiegeschichte und dem Hinweis folgt, den Vilmar selbst in den Bemerkungen über seine theologischen Quellen gibt, an Luther denken, der in Christologie und Abendmahlslehre die stärkste Ausgestaltung dieses Realismus bot. In einer auffallenden, imponierenden Schlichtheit, einer gewissen unproblematischen Einfachheit, unter bewußter fast völliger Außerachtlassung der die ganze zeitgenössische Theologie schwer belastenden Fragen hat er es unternommen, von dem theologischen Gegenstand selbst, von der Sache direkt und ohne Umschweife, von Gott und seiner Beziehung zum Menschen zu reden und das unter der wohlerwogenen und -beachteten Voraussetzung seiner grundsätzlichen Überlegenheit, also des Offenbarungscharakters dieses Verhältnisses, unter offener Verwendung weiter biblisch-reformatorischer Kategorien und Denkweisen — das, was man dann Repristination genannt hat. Er treibt seine Theologie unter dem bestimmten Gesichtspunkt und in der

ausdrücklichen Absicht, nicht eine Lehre über gewisse Dinge, sondern die Dinge selbst in aller Konkretheit, nicht subjektiv menschliche Meinungen und „willkürliche, auf Ansichten ruhende Probleme"[6]), sondern unumstößliche göttliche Tatsachen, keinen historischen Bericht über in der Vergangenheit abgeschlossene Ereignisse, sondern ein Zeugnis von gegenwärtigem göttlichen Handeln darzubieten[7]), statt der „Reden der Menschen untereinander über das Wort Gottes"[8]), die Rede Gottes zu uns in den Vordergrund zu stellen, darauf hinzuweisen, daß das „wieder gelernt und gelehrt werden" müsse, „in aller buchstäblichen Wirklichkeit mit Gott, mit Christus"[9]) umzugehen. „Den jenseitigen Gott, den fernen, längst gestorbenen Christus, das Phantasma des heiligen Geistes" lehnt diese Theologie ab, um diesen „Gott diesseitig werden", den toten „Christus sich als lebendig und gegenwärtig darstellen", den phantastischen heiligen „Geist sehr merklich in die Realität einrücken"[10]) zu lassen. Das göttliche Leben ist als solches, nicht in theoretischer Abstraktion Voraussetzung, Gegenstand und Ziel dieser Theologie, die es als ihr Prinzip bezeichnet: „sie geht aus von Gott und kehrt zurück zu Gott durch Jesum Christum"[11]), die sich nicht so sehr als menschliche Lehre über Gott, sondern als „Lehre aus Gott"[12]) bezeichnet. Es wird gleichsam alles Vorgefecht, alle Einschränkung und Umzäunung, mit der vielleicht eine in sich selbst ungewiß gewordene Theologie ihr eigentliches Thema hinauszuschieben, zu umhüllen, zu verklausulieren sucht, abgebrochen, um die Sache selbst zur Sprache zu bringen, Gott als den „lebendigen, nahen, gegenwärtigen

[6]) Theol. d. Tats., S. 10.
[7]) Do. I. S. 22.
[8]) Theol. d. Tats., S. 25.
[9]) Theol. d. Tats., S. 44.
[10]) Theol. d. Tats., S. 97.
[11]) Theol. Mor. I. S. 11.
[12]) Theol. Mor. I. S. 4.

Gott", nicht als historischen, fernen Gedankengott[13]. „Der Gipfel der Theologie ist nicht die Diskussion unter den Gelehrten, sondern die Seligkeit der Seelen"[14]. Wer aber „an die ewige Seligkeit denkt, geht nicht von der Unbefangenheit und Voraussetzungslosigkeit aus, sondern ist in der ewigen Seligkeit bei dem Herrn und Heiland Jesus Christus befangen und setzt die ewige Seligkeit ... voraus"[15]. Auch darin nämlich dürfte diese Theologie theologischer als manche andere sein, daß sie mit dieser kühnen Wendung zur Sache den theologisch allein möglichen Weg zu beschreiben behauptet: Vom Ganzen zu den Teilen, von der Fülle zum Einzelnen, vom Zentrum zur Peripherie, von oben nach unten. Die Vilmarsche Theologie ist ausdrücklich nicht voraussetzungslos, sondern vertritt den Standpunkt, daß die Theologie von ihrer Sache eigentlich immer nur herkommen, mit ihrem Ziel immer nur anfangen könne, daß man hier nicht vom Zweifel zur Gewißheit und zum Beweis der Wahrheit aufsteigen[16], sondern nur von der vollen Gewißheit ausgehen könne, daß es für sie nicht gelte, aus sich heraus Neues zu finden oder gar zu erzeugen, sondern Gegebenes, Geschehenes, Vollzogenes, Gefundenes — es ist bemerkenswert, wie häufig diese Partizipia perfecti vorkommen — festzustellen, ihm nachzudenken und es nachlebend selbst zu erleben. „Ich muß im Reiche Gottes analytisch zu Werke gehen und nicht synthetisch"[17]. In Ablehnung des modernen naturwissenschaftlich-induktiven singularistischen Wissenschaftsbegriffes will diese Theologie Wissenschaft im alten Sinn: ἐπιστήμη scientia, doctrina sein oder kurz entschlossen ganz auf das Prädikat „Wissenschaft" verzichten[18]. Im ersten Sinn ist sie

---

13) Do. I. S. 30.
14) Do. I. S. 38.
15) Theol. d. Tats., S. 22.
16) Theol. d. Tats., S. 86.
17) Coll. bibl. N. T. I. S. 286. 1. Aufl.
18) Theol. d. Tats., S. 13; Do. I. S. 35 ff.

„die Episteme aller Epistemen“, d i e Wissenschaft κατ᾽ ἐξοχήν. im zweiten Falle hat sie „Teil an dem Leben ihres Herrn, Christi, sie trägt Knechtsgestalt, trinkt vom Bach am Wege, ist n i c h t wie die Disziplinen in dieser Welt, sondern muß sich in der Welt mitsamt ihrer Würde v e r a c h t e n lassen“[19]).

Aber nun ist es das zweite Bezeichnende, daß trotz dieser durchaus eingesehenen Sonderart und Sonderstellung, trotz dieses Eigencharakters der Theologie, ja eben deshalb diese selbst alles andere als eine Winkelanlegenheit sein will. Der Verzicht, der in dem eben zitierten Wort sich ausspricht, ist im Grunde ja nur der Verzicht auf eine falsche Geltung, eine aus dem Nichtverständnis ihrer selbst erwachsene Anpassung, ein würdeloses Paktieren mit der Welt. Es steht dahinter ein theologisches Selbstbewußtsein und Würdegefühl, das nicht aus Schwäche und Unsicherheit seine Besonderheit betont, sondern weil es sich allein und auf sich selbst stehend stark genug, ja stärker als anders vorkommt, das sich nicht aus der Welt zurückzieht, sondern i n der Welt der Welt g e g e n ü b e r tritt. Es steht in innerem Zusammenhang, daß in eben diesem theologischen Realismus das Königsamt Christi eine solche Bedeutung gewinnt, daß die größere Sachnähe eine größere Nähe zum Leben überhaupt nach sich zieht, daß das Bemühen, nicht „aus der Vogelperspektive oder wenigstens aus einem gesicherten Versteck“[20]) sich die Sachen zu betrachten, die Wirklichkeit überhaupt ernster nehmen lehrt. „Die Theologie ist vor allem Leben, sie ist für das wirkliche Leben bestimmt und soll das Leben bestimmen; sie muß in sich einig und fest sein und sich nicht von dem Leben, welches zu beherrschen sie bestimmt ist, schieben und drängen, gestalten und umgestalten lassen“[21]). „Esoterisch, nicht für das Volk bestimmt, theoretisch, nicht in der Praxis anwendbar, noch für dieselbe bestimmt, ... der

---

[19]) Do. I. S. 38.

[20]) Theol. d. Tats., S. 37.

[21]) Theol. d. Tats., S. 19.

wirklichen Welt mithin fremd und nur in der Diskussion heimisch, dem wirklichen Leben ausweichend und nur der Literatur vertraut"[22]), das ist das Negativ der Vilmarschen Theologie. Die Theologie redet aus der Fülle der göttlichen Tatsachen heraus in die tatsächliche Wirklichkeit der Menschen hinein, aus dem Leben zum Leben. „Theologie dient dem wirklichen Leben, dem wirklichen Leben in dieser Welt und in der Ewigkeit, und jeder Blick, welchen der Theolog neben dem wirklichen Leben vorbei tut, ist ein falscher Blick, ein Augenverdrehen, ein Schielen; ... die Theologie teilt mit, was sie hat, ganz und unverkürzt, kann nicht leben ohne diese Mitteilung ihres ganzen und vollen Inhalts und lebt wiederum selbst von der Rückwirkung dieser Mitteilung, von dem Empfangen der Empfangenden, aber dies alles darum, weil dieser Inhalt für die Empfangenden die Lebensluft, die unentbehrliche Nahrung ist, nicht anders wie Luft und Sonnenlicht und Brot, und weil kein Mensch auf Erden leben kann, der nicht das empfinge, was von der Theologie ausgeht"[23]). Wie von der Jurisprudenz bezüglich des äußeren Lebens, so geht für Vilmar von der Theologie die Regelung und Feststellung des wirklichen inneren Lebens, des privaten wie des öffentlichen aus. Es handelt sich um „das Element des vollen Lebens der Menschheit"[24]). Seinen energischsten Ausdruck aber — und damit wird nun die Wendung zur zweiten Stufe der theologischen Aktualisierung vollzogen — findet dieser Wirklichkeitscharakter der Theologie bei Vilmar in der strengen Bezogenheit aller Theologie auf die Kirche. „Non scholae sed vitae discimus. Das Leben der Kirche steht über der Dogmatik"[25]), über der Theologie überhaupt, darf man im Sinne Vilmars ergän-

---

[22]) Theol. d. Tats., S. 10.
[23]) Theol. d. Tats., S. 5.
[24]) Königt. d. A. T., S. 14.
[25]) Do. I. S. 59.

zen. Der Gesichtspunkt der Kirche ist der entscheidende Gesichtspunkt, unter dem alle theologische Arbeit allein sinnvoll und bedeutsam wird.

b) Kirche.

Alles von der Theologie überhaupt Gesagte, die ganze dort nach der gegenständlichen und praktischen Seite hin vollzogene Aktualisierung konkretisiert sich nun, wird gleichsam Fleisch und Blut, kommt leibhaft, anschaulich zur Manifestation, indem Vilmar jene der Zeit fast unbekannt gewordene Größe wieder einführt, als reale Macht und konkrete Wirklichkeit begreifen lehrt und zur Geltung bringt: die Kirche. Im Gegensatz zum allgemeinen religiösen Individualismus und Subjektivismus der Zeit, im Gegensatz zur Kirchenlosigkeit des modernen Protestantismus, in Parallele dagegen zum neuerwachenden kirchlichen Bewußtsein innerhalb des Katholizismus hat Vilmar theoretisch und praktisch als einer der ersten und ganz wenigen innerhalb des Luthertums Wesen und Bedeutung der Kirche wieder hervorgehoben. Trotz aller Anlehnung an reformatorische Ansätze, an die Augsburgische Konfession und Apologie nicht einfach repristinierend, sondern auf höchst eigenem Grund und Boden stehend hat er, der Neulutheraner, sich eben hierin als Fortsetzer und Vollender von Luthers Werk gesehen, ist er von seinen Freunden der Luther der hessischen Kirche genannt worden.

Es müßte sich nun diese Neuentdeckung und Neuerkenntnis der Kirche in ihrer Bedeutung für unser Problem, es müßte sich der Zusammenhang dieses zweiten mit dem schon beschriebenen ersten Moment: der Zusammenhang nämlich zwischen dem Verständnis der Kirche und dem der Theologie überhaupt, es müßte sich endlich die Wahrheit der Behauptung eines Fortschritts, einer Steigerung von dort nach hier darin erweisen, daß der für die Theologie überhaupt bezeichnende und für das Problem ihres Zusammenhangs mit

der Politik — wie sich noch zeigen wird — entscheidende objektive und praktische Geist auch hier lebendig, beherrschend, ja lebendiger und kräftiger als in dem Verständnis der Theologie in Erscheinung tritt. In doppelter Richtung ist also auch hier zu fragen: Wie versteht Vilmar die Beziehung Gott: Kirche, wie stellt sich ihm von da aus das Verhältnis der Kirche zur Welt dar?

Daß Kirche und Gott wesentlich miteinander zu tun haben, daß wer im Ernst Kirche sagt, Gott sagt und umgekehrt: wer wirklich von Gott redet, das ordnungsgemäß nur auf dem Boden und in dem Schoße der Kirche tun kann, das bedeutet nun real und konkret verstanden, die Beziehung zwischen Kirche und Gott für Vilmar. Real und konkret, denn an sich ist diese Bestimmung trotz aller scheinbaren Positivität durchaus vieldeutig und bedarf darum der näheren Fixierung im Einzelnen. Daß es sich in der Kirche um Gott handelt, heißt für Vilmar nicht, jedenfalls nicht primär, daß da Menschen sind, die durch ihr Glauben und Reden, ihren Kult und ihr Leben Gott bekennen; nicht „bilden die Menschen als singuli eine Gemeinschaft, welche etwa durch ihr Zusammentreten den heiligen Geist herbeizöge, ... sondern sie werden von dem heiligen Geist zu diesem Bekenntnis gerufen, erleuchtet und gesammelt“[26]. „Die pietistische Ansicht, ... es sei die Kirche ein freier Verein Bekehrter“[27], ist aufs schärfste abzulehnen. Es ist nicht so, „als werde die Kirche durch das Zusammentreten der zu Christo sich Bekennenden zur Existenz gebracht, bestehe also ursprünglich wesentlich in einer Masse von Individuen, welche kraft ihres Bekenntnisses zu Christo und nur durch dasselbe sich — wenn auch in „gottgewollter“ Weise — organisiere“[28]. Diese Anschauung beruht für Vilmar „auf der Voraussetzung der Entfernung Christi aus der Welt“, gründet „die Existenz der

[26]) Do. II. S. 186.
[27]) Do. II. S. 204.
[28]) K. u. W. I. S. 12.

Kirche ... zunächst auf Menschenkräfte, ... welche nicht mehr als nur den Antrieb und die Auflage, sich in Tätigkeit zu setzen, von Gott empfangen haben und nur in gewisser Weise von Gott in dieser Tätigkeit unterstützt werden"[29]). Sie ist kurz Synergismus und Pelagianismus[30]). „Wir haben keine Bekenntniskirche", heißt es demgegenüber, „sondern eine Kirche als Institut des Herrn Christi"[31]) als „die von dem dreieinigen Gott getroffene Anordnung der steten unveränderten Anwesenheit (der lebendigen Gegenwart) des heiligen Geistes unter den Menschen auf Erden und der durch dieselben vermittelten lebendigen Gegenwart Christi, so wie der Mitteilung des heiligen Geistes und Christi an die Menschen"[32]). Auf dieser objektiven Seite der Sache ruht aller Akzent bei Vilmar. Sie ist die primäre, zu der die subjektive Auffassung der Kirche als derjenigen menschlichen „Gemeinschaft, in welcher diese Anordnung Gottes sich verwirklicht"[33]), den notwendigen, aber wirklich erst sekundären Anhang bildet. Es offenbart sich in eben dieser Verschiebung des Schwerpunktes dieselbe Tendenz, die auch seine Auffassung von Theologie kennzeichnete: die ganz entsprechende Bemühung, durch eine wirkliche Objektivität, durch strengste Sachbezogenheit den Gegenstand, Gott selbst, „in die Realität einrücken zu lassen". Darum die Hervorhebung des institutionellen, anstaltlichen Charakters der Kirche als Abwehr gegenüber allen Versuchen, „die Kirche v o n u n t e n aufzubauen". „Die Kirche will v o n o b e n erhalten sein, wie sie von oben ausgegangen ist: durch den heiligen Geist selbst, durch Christum selbst ..."[34]). Und nun läßt sich an einer Reihe von weiteren Prädikationen und Umschreibun-

---

29) K. u. W. I. S. 12.
30) Do. II. S. 186.
31) Do. II. S. 201.
32) Do. II. S. 186.
33) Do. II. S. 186.
34) Do. II. S. 212.

gen dieser Beziehung: Gott selbst und Kirche jene Tendenz in ihrer Steigerung aufs Deutlichste aufzeigen. Unter Verwendung des biblischen Bildes vom Haupt und dem Leibe heißt es: „Die Kirche ist ... Christi Leib. In ihr kommt er wesentlich für die Welt zur Erscheinung. Sein Ich, seine Person zeigt sich in den Gliedern der Kirche, die eben Glieder an seinem Leibe sind ... Als Plerôma gehört die Kirche zum Dasein, Wesen oder Leben Christi.“ Sie hat als dieser Leib Christi „Substanzeinheit mit Christo, das ist, Christus ist in der Kirche wesentlich gegenwärtig und zwar auch nach seiner Menschheit“[35]). Sie ist die Stätte auf Erden, „in welcher die Gottesnähe vorhanden ist“[36]), die Stätte seiner „Realpräsenz“[37]). „In der Kirche ist er erst vollständig ..., was er ist ...; die Kirche ist die vollständige Daseinserscheinung und Daseinsentfaltung Christi“[38]). Darum ist nicht von ihrer Stiftung und Gründung zu reden, „um nicht die Ansicht zu begünstigen, als sei die Kirche ein für Christum äußerliches Institut, seiner Person im Grunde fremd, und nur durch Gaben, Kräfte etc., die von ihm ausgingen, mit seiner Person in irgendwelchem Zusammenhang stehend ... Man muß vielmehr dabei ernstlich stehen bleiben: die wahrhaftige Gegenwart des persönlichen heiligen Geistes und die wahrhaftige gottmenschliche Gegenwart Christi ist die Kirche“[39]). „Durchströmt von der schöpferisch mächtigen Vitalität seiner Person“[40]), verfügt sie über eine „unzerstörbare ..., niemals ... intermittierende Lebenskraft“[41]). Sie ist „eine Fortsetzung des Daseins, Lebens und Wirkens Jesu Christi, eine Expansion seiner Person, sie ist sein eigenes

35) Coll. bibl. N. T. II. S. 310.
36) Coll. bibl. N. T. II. S. 290.
37) Coll. bibl. N. T. II. S. 298.
38) Coll. bibl. N. T. II. S. 289.
39) Do. II. S. 184.
40) Coll. bibl. N. T. II. S. 343.
41) Do. II. S. 119.

Ich"[42]), ja „am Ende er selbst"[43]). Das alles offenbart ein starkes Bewußtsein davon, daß Christus und Gott in Christus das eigentliche Subjekt, das eigentliche Sein, das alles andere, die ganze menschlich-irdische Seite überragend bestimmende Wesen der Kirche ist. Verstärkt wird nun dieses Bekenntnis noch, n o ch einmal faßbarer und konkreter diese Wirklichkeit, indem das alles nicht abstrakt — das hieße ja wieder, sie unwirksam und unwirklich machen — von der unsichtbaren, sondern der e i n e n sichtbar-unsichtbaren Kirche gesagt wird. Daran eben hat das Verständnis der Kirche als dieser Anstalt und Ordnung Gottes sich als wahr, die Hyperbolie ihrer Prädikationen sich als wirklich zu erweisen, daß man die „Lehre von der unsichtbaren Kirche als der allein in dieser Zeit wahren"[44]) ablehnt und unbeschadet der drohenden Nähe des Katholizismus für die „Einheit und Einerleiheit"[45]) von sichtbarer und unsichtbarer Kirche eintritt. Auch die Vorbehalte, die Vilmar zur Abgrenzung gegen den Katholizismus geltend macht, die Erinnerung an die Notwendigkeit einer eschatologischen Vollendung der hier und jetzt in ihrem Inneren und Äußeren sich noch nicht vollkommen deckenden Kirche[46]) gegenüber der von ihm wahrgenommenen „Veräußerlichung" und dem „starren Formalismus", mit dem sich die katholische Kirche „als in dieser Zeitlichkeit bereits vollständig organisiert und keiner Korrektur fähig und bedürftig, gänzlich"[47]) abschließe, mit der sie durch ihr „starkes System von Garantien ... die zu garantierende Sache"[48]) verdecke, die Betonung endlich von Wort, Sakrament und Amt als „Vermittlungen" der Gegenwart Christi,

[42]) Do. II. S. 183.
[43]) Ho. II. S. 341.
[44]) Do. II. S. 203.
[45]) Hess. Volksfreund 1850. Nr. 43.
[46]) Do. II. S. 202/03.
[47]) Do. II. S. 196.
[48]) Do. I. S. 53.

auch sie sind keineswegs als Abschwächung sondern vielmehr als Verstärkung der Realität der Sache gemeint und zu verstehen. Jene Erinnerung, jenes Gegenüberstellen von Christus und Kirche ist für Vilmar notwendig gerade um der wirklichen Verbindung beider willen. Er sieht jenes vollzogen und diese gewahrt durch die Anschauung von einer gerade in ihrer äußeren irdischen Gestalt auf jenes im Katholizismus vorweggenommene Ziel hin sich entwickelnden, vielmehr von Christus selbst entwickelten und so in einem fortgehenden, nur aufsteigenden organischen Prozeß befindlichen Kirche, von „einer in jeder Art und jedem Augenblick der Zukunft entgegenstrebenden Gegenwart"[49]), durch die Einführung des Begriffs der in Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Kirchenzucht sich vollziehenden, real und faktisch ihre Glieder heiligenden Pädagogie der Kirche. Und jene Vermittlungen: Wort, Sakrament und Amt, auch sie bedeuten kein Zurückdrängen, sondern erst recht Realwerden des gegenwärtigen Christus. Wird doch das „Prinzip der Vermittlung", der heilige Geist, der Gott selber in Person ist, durch eben diese, ganz auch irdisch-menschlichen Vermittlungen nicht nur wirksam, sondern gegeben, „noch heute ... in aller Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit mitgeteilt und empfangen"[50]), ist doch die Kirche im Besitz dieser Güter[51]), sind sie ihr doch zur Verfügung und Verwendung[52]) gegeben. Darum ist dann auch die Geschichte der Kirche wesentlich göttliche Geschichte, das Zentrum der Weltgeschichte, darum ihr Dogma invariabel, ihr Bekenntnis unveränderlich, unanfechtbar, unbedingt verpflichtend[53]).

Deutlicher und konsequenter, eindrucksvoller und nachdrücklicher als es hier im Verständnis der Kirche geschieht,

---

[49]) Do. II. S. 118.
[50]) Theol. d. Tats., S. 54.
[51]) Do. II. S. 214.
[52]) Do. II. S. 189.
[53]) Gegenwart u. Zukunft, S. 10, 13, 15.

kann kaum die Realität, die Konkretheit der Sache, des Gegenstandes, um die es schon in der Auffassung der Theologie überhaupt ging, zum Ausdruck und Bewußtsein gebracht werden. Und im selben Maße, wie dies in der Beziehung Gott : Kirche geschieht, bedeutet nun auch die Entfaltung der zweiten Beziehung Kirche : Welt eine erhöhte Aktualisierung. Es kann die praktische Wirkung dieser Lehre keine andere sein als „Friedensstörung", und „ihr Friede, dieser faule Mönchsfriede soll allerdings gestört werden"[54]), beschreibt Vilmar selbst Absicht und Erfolg gegenüber aller abstrakt denkenden und nur aus der Entfernung die Dinge betrachtenden Auffassung. Alle von der Theologie bezüglich ihrer durchaus praktischen Tendenz zu machenden Aussagen gelten präzisiert und um noch einen Grad ernsthafter und aktueller von der Kirche. Mit ihrer sichtbaren Gestalt, in ihrer irdischen Organisation, mit ihrem hörbaren Wort und leiblich wirklichen Sakrament, mit ihrer konkreten Autorität endlich, ihrer Zucht, ihrem Bekenntnis, ihrem Recht steht die Kirche in aller Realität mitten in der Welt, mit Ansprüchen an das wirkliche Leben, mit dem Auftrag und dem Willen, „das heiligende Wort ... an alle menschlichen Richtungen und Bestrebungen heranzuführen" und diese zu heiligen, um auf diese Weise „neue, wenngleich untergeordnete Werkzeuge der Verkündigung und Verbreitung des Evangeliums, neue Werkzeuge der Gotteserkenntnis und Welterlösung"[55]) zu schaffen. Primär, total beansprucht die Kirche den Menschen, vor allen anderen Bindungen und Ordnungen macht sie ein Recht auf ihn, eine Forderung an ihn geltend. Der Mensch kann nur zuerst und vor allem andern Glied der Kirche sein, oder er ist es nicht wirklich. Indem die Kirche den Menschen im Innersten und in der Totalität seiner Existenz erfaßt, indem sie damit das übrige Leben innerlich bestimmt und festlegt als keineswegs neben ihr indifferent

[54]) Theol. d. Tats., S. 50.
[55]) Ho. I. S. 279.

und freigegeben, zeigt sie sich als „die Herrscherin in der Welt der Geister“[56]). Als solcher aber und kraft ihrer realen Verbindung mit dem Haupt der Kirche selbst ist es ihr gegeben, allen Erscheinungen in der Welt auf den Grund zu sehen, ihr Schicksal zu erkennen und vorauszusagen aus ihrer heimlichen oder offenen, auf jeden Fall aber und unvermeidlich vorhandenen Stellungnahme zu dem, dessen Leib sie ist. Als Herrscherin in der Welt der Geister aber kann sie niemandem untertan sein. Herrschend, aber selber von niemand beherrscht als von Gott selber, für alle anderen menschlichen Bestrebungen und Bemühungen unersetzliches und unentbehrliches Lebenselement, selber kräftig und lebendig auch ohne alle weltlichen Stützen, bereit zu ihrem Dienst, zu ihrer Erhaltung und Festigung, aber frei ihnen gegenüberstehend, übergeordnet auch in dieser Gemeinschaft, so verwirklicht die Königsherrschaft Christi selbst sich auf Erden, so macht er seine reale aktuelle Gegenwart in der Kirche der Welt erkennbar.

c) Geistliches Amt.

Und noch einmal ist eine dritte, noch konkretere, noch aktuellere, eine die theologische und die kirchliche Erscheinungsform beide überbietende und wiederum in sich auflösende und aufnehmende Manifestation jenes Realismus aufzuzeigen, die letzte und stärkste, in der die Ansätze im Verständnis der Theologie und die deutlichen Anzeichen in der Auffassung der Kirche zur vollen Entfaltung kommen, in der die dort schon herrschende Tendenz in letzter Konsequenz und Zuspitzung — oder soll man sagen Überspitzung und Übertreibung — zutage tritt. Es ist Vilmars Lehre vom *geistlichen Amt*. Man tritt mit ihr ins Zentrum seiner theologischen Bemühungen, einmal, sofern seine wesentlichen Gedanken zusammentreffen und zusammenwirken in der Ausgestaltung dieses Punktes, dann aber, sofern hier sichtbar werden dürfte, in

[56]) Theol. d. Tats., S. 7.

welche Richtung jene Ansätze und Anzeichen weisen, wie sie gemeint sind, in welcher jedenfalls schwer unzweideutig zu widerlegenden Weise sie verstanden werden können. Nach seiner objektiven und praktischen Seite hin erreicht jener Realismus hier seinen Höhepunkt.

Die enge Beziehung, in die Gott gegenüber der Kirche trat, in der er aktuell, leibhaft, real wirksam war, erfährt scheinbar eine Beschränkung, in Wirklichkeit und in effectu aber eine Unterstreichung und Verstärkung, wenn nun, unter Ablehnung ihrer unumschränkten und direkten Anwendbarkeit auf die Gemeinschaft als solche, unter Ablehnung also einer direkten vorhandenen Verbindung zwischen Gott und dem Menschen in der Kirche, diese Anwendung und diese Verbindung gebunden wird an die „Übermittlung" bestimmter Personen, die „der Existenz der Kirche als Gemeinschaft voraus"gehe[57]). Hier wie dort, ja hier noch mehr als dort, reduziert sich das Anliegen auf die Frage: „Ist der heilige Geist persönlich gegenwärtig unter uns, ist der Herr Christus persönlich, leibhaftig gegenwärtig unter uns?"[58]). Die Notwendigkeit dieser Einschränkung ergibt sich für Vilmar einmal aus der Unvereinbarkeit des Gegensatzes, in dem Bedürfnisse und Befriedigung, Hunger und Sättigung, Durst und dessen Löschung, Anfechtungen und deren Überwindung[59]) im Leben der Gemeinde diesseits des Paradieses zueinander stehen, aus der Unmöglichkeit, die von der Kirche im Ganzen gemachten Aussagen, auf jedes einzelne Glied direkt angewandt, aufrechtzuerhalten, aus der in der Rechtfertigungslehre gründenden Tatsache, daß hier und jetzt Gottes Werk und Wort für den Menschen auch in der Kirche fremdes Werk und fremdes Wort, gegenüberstehender Akt[60]) ist, etwas, was er als solches nicht selber tun, nicht selber sich

57) Do. II. S. 272.

58) Do. II. S. 281.

59) Theol. d. Tats., S. 88.

60) Kirchenzucht, S. 16.

sagen, sondern an sich geschehen, nur sich sagen lassen kann. Das Interesse an der Gegenwart, an dem Handeln Gottes selbst gebietet Vilmar diese Distanzierung: nicht die Gemeinde, sondern Christus. „Die Gemeinde hat, besitzt also nichts, gibt sich nichts von diesem Seligkeitsgut, sondern sie verhält sich nur empfangend"[61]). Also fremdes Werk und Wort, also Gott selbst und Christus allein! Aber nun — und damit kehrt die ganze Überlegung mit verschärftem Nachdruck zu dem in der Auffassung von Theologie und Kirche sich meldenden besonderen Anliegen Vilmars zurück — nun fremdes Wort und Werk in Wahrheit und Wirklichkeit, Gott selbst und Christus allein in aller Konkretheit und möglichster Direktheit! Den positiven Ertrag der Einschränkung, der damit beabsichtigte und erreichte höhere Gewinn wird sichtbar in der Vilmarschen Auffassung des geistlichen Amts. In liebenswürdig naiver Weise hat Vilmar seinem Sohn Otto gegenüber einmal die Sachlage folgendermaßen beschrieben: „Es ist mir, als wenn man auf einem solchen Fleckchen (gemeint ist eine Pfarrstelle) nicht allein sicher, sondern auch so säße, daß einen der liebe Gott leicht wiederfinden könnte; alle übrigen Stellungen in der Welt, literarische wie praktische, sehen mir jetzt aus wie Stecknadeln in einem Kehrichthaufen, welche herauszusuchen auch dem lieben Gott wohl Mühe machen sollte"[62]). Dieses Amt ist „unmittelbar des Herrn Christi Amt, sein direktes Mandat, sein Befehl"[63]), „unmittelbar göttliche Potestät, unmittelbar göttliches Mandat"[64]). Als „das direkt göttliche Institut"[65]) wird es „direkt von Christus vertreten ..., welcher unmittelbar hinter der Ausübung desselben steht, in der-

---

[61]) Do. II. S. 275.

[62]) Ho. II. S. 291.

[63]) Theol. d. Tats., S. 87.

[64]) Theol. d. Tats., S. 95.

[65]) Ho. II. S. 376.

selben wirksam ist und selbst derselben vorausgeht"[66]). Mit dem geistlichen Amt ist der Herr der Kirche selbst in all seiner erlösenden, heiligenden und weltrichtenden Kraft. „Wir wollen ihn selbst sehen und ... mit seiner ... Kraft im innersten Mark unseres Lebens fühlen. So aber bringt ihn uns nur das" geistliche „Amt, welches er selbst eingesetzt hat als Träger seiner Kraft"[67]), „Gründer seiner Kirche, ... Träger seiner Gnaden"[68]). Und dann heißt es entsprechend der Aussage von der Kirche: „Das Pfarramt als das Amt der Apostel, Propheten, Hirten und Lehrer ist die lebendige und leibhaftige Fortsetzung des Amtes unseres allerheiligsten Erlösers, also daß dasselbe alle Taten, welche er vollbracht, aus seiner Kraft fortführt und wiederholt"[69]). Diese unmittelbare, direkte Verbindung von Gott und Amt, als deren Sinn und Resultat Vilmar „den leibhaftig gegenwärtigen, durch ihn, den Amtsträger, in der Gemeinde gegenwärtigen Christus"[70]) bezeichnet und deren Korrelat auf Seiten des Trägers es ist, „mit seinem Ich ... in Christo aufzugehen, was von keinem Gemeindeglied gefordert werden kann und gefordert wird"[71]), an seiner Person und Lehre zu zeigen, daß Christus wirklich eine Gestalt hat, gegenwärtig ist[72]), diese höchst reale, sichere, unzweideutige Verbindung beruht, da sie erfüllt mit *diesem* Gehalt, gekennzeichnet durch *diese* Prädikate des Menschen, aus der Gemeinde schlechterdings nicht hervorgehen kann, auf der Einsetzung Christi selbst, auf der ununterbrochenen Fortpflanzung dieser Potestät und dieser Macht von einem Träger auf den anderen. Und diesem Ursprung und diesem Gehalt entspre-

---

66) Theol. d. Tats., S. 88/89.

67) Ho. II. S. 75.

68) Ho. II. S. 227.

69) Ho. II. S. 226.

70) Do. II. S. 281.

71) Do. II. S. 281/82.

72) Theol. d. Tats., S. 61.

chend, erhebt sich nun das geistliche Amt zu einer unerhörten Bedeutung und Höhe in der Gemeinde. Es ist ihr geistlicher Mittelpunkt, seine Funktionen sind „Funktionen Christi selbst“[73]). Sein Wort bedeutet, „daß Christus selbst durch einen menschlichen Mund direkt zu ihnen spreche“[74]). „Das Wort und das ewige Leben hat selbst sich in seine Hände niedergelegt, daß es Gewalt über dasselbe habe zu eurer Seligkeit“[75]). „Die Pfarrer sind nicht bloß Prediger, es sind Männer, denen die Kraft des Evangeliums ... auf ihr Haupt gelegt, in ihre Herzen und in ihre Hände gegeben ist“[76]). Vilmar erinnert dabei an Luthers bekanntes Wort: „Haec dixit Dominus, das hat Gott selbst gesagt“[77]). An seiner Statt vermittelt der Amtsträger durch die Sakramente die wahrhaft geistig-leibliche Einwirkung des göttlichen Geistes, als sein Funktionär, als Repräsentant Christi[78]) verkündet er nicht nur, sondern erteilt real[79]) absolute Sündenvergebung[80]) und behält Sünden. Er allein ist in dem lebendigen Besitz des Schriftinhalts, für ihn allein ist Deutlichkeit der heiligen Schrift zu behaupten[81]), er ist Ausleger der Geheimnisse Gottes. Ihm allein ist auch „die Obhut über die Lehre zugewiesen“[82]), durch ihr Lehramt macht die christliche Kirche ihre Erfahrungen[83]), spricht sie aus und legt sie nieder, durch das geistliche Amt überwindet der heilige Geist die Irrlehren in der Kirche, durch Christi Vermittlung „und mit

---

[73]) Do. II. S. 281.
[74]) Kirchenzucht, S. 10.
[75]) Predigten, S. 165.
[76]) Coll. bibl. A. T. III. S. 176.
[77]) Theol. d. Tats., S. 88.
[78]) Kirchenzucht, S. 8.
[79]) Kirchenzucht, S. 13.
[80]) Kirchenzucht, S. 23.
[81]) Do. I. S. 111.
[82]) Do. II. S. 274.
[83]) Do. I. S. 127.

der Gewalt ... Gottes"[84]) hat das geistliche Amt und dieses allein die Gemeinde zu „leiten, regieren und mit Gütern des ewigen Lebens" zu versorgen[85]). „Kein Gemeindeglied ist für das andere, geschweige denn eines für viele oder für alle verantwortlich; der Hirte aber ist für alle, welche ihm anvertraut sind, verantwortlich, und zwar nicht diesen ihm Anvertrauten, sondern dem Herrn Christo selbst. Auf *seinem* Herzen liegen sie so gut wie auf dem Herzen Christi, darum hat er auch die Regierungs- und Strafgewalt durch das Wort, die Gewalt, wirksame Drohungen in Gottes Namen auszusprechen, das Recht, ... die Zucht zu üben"[86]). Durch das geistliche Amt erst wird die Gemeinde überhaupt gebildet und erhalten[87]). An die Autorität des Hirtenamts „ist die *Seligkeit der Gemeinde gebunden*"[88]), und „ohne das Vorhandensein dieses von Christo selbst eingesetzten göttlichen Amtes gibt es keine Übermittlung und Garantie des Seligkeitsgutes, gibt es keine persönliche Gegenwart des heiligen Geistes und Christi selbst"[89]). Es ist „des geistlichen Standes eigenster Beruf und eigenste Aufgabe ..., diese Gottesnähe zu vermitteln"[90]). Es soll und kann auch hier wie bei der Kirche die durch engstes, fast bis zur Identifikation gehendes Zusammenrücken der betreffenden Faktoren erzielte höchste Realität der Sache nicht abgeschwächt, sondern nur geschützt und gewahrt werden durch solche Vorbehalte wie die Trennung von Amt und Person[91]), solche Abgrenzungen wie die Ablehnung einer zwischen Gott und den Menschen interzedierenden Bedeutung des Amtsträgers, solche Feststellungen wie die einer gegen-

---

85) Do. II. S. 273/74.
84) Theol. d. Tats., S. 8.
86) Do. II. S. 281.
87) Do. II. S. 275.
88) Do. II. S. 274.
89) Kirchenzucht, S. 7.
90) Kirchenzucht, S. 9.
91) Kirchenzucht, S. 10/11.

über der heiligen Schrift nur sekundären Autorität des Lehramts[92]). Wenn faktisch jene Trennung schwer deutlich zu machen und durchzuführen sein sollte — Vilmars Marburger Kollege Henke hat das oft von Vilmar angeführte Wort Augustins: „In ecclesia non valet: Hoc ego dico, hoc tu dicis, hoc ille dicit, sed: haec dicit Dominus", scherzend kommentiert: ist est Vilmar — wenn im zweiten Falle, um die Verbindung und die Realität zu wahren, von einem Akt geredet werden soll, welchen der Absolvierende z. B. vollgültig an und für sich vollzieht in Gottes, in Christi Namen[93]) — als Gottes Akt selber wohlgemerkt — wenn endlich das Amt doch im Besitz des Schriftinhalts, im Besitz auch seines Verständnisses ist, so ist auch das wirklich in seinem Erfolg nur eine Bestätigung und Verstärkung der in stärkster Positivität kundgegebenen Grundtendenz. Dieser sozusagen Himmel und Erde umschließenden und darin paradox anmutenden und von Vilmar wohl selbst so empfundenen Auffassung vom geistlichen Amt soll seiner Absicht nach keine erleichternde Einschränkung, ihr kann aber auch kein wirksamer Schutz geboten werden durch solche Vorbehalte. Dieser letzte Vorstoß ist, je kühner er unternommen ist, vielleicht umso anfechtbarer, je konsequenter er ist, umso aufschlußreicher für das ganze Unternehmen.

Die objektive Orientierung und Richtung geht in dieser ihrer letzten Erscheinung, auf diesem ihrem Gipfel fast unmittelbar in die praktische über. Wie Gott und Mensch im geistlichen Amt einander nahekommen, real und direkt verbunden sind, so wird auch die Beziehung des geistlichen Amts zur Welt eine ungleich aktuellere und nähere, rücken die drei Gesichtspunkte: Gott — geistliches Amt — Welt selber fast ineinander. Das geistliche Amt zeigt sich als „Amt der Kraft und der Tat"[94]) als energisches, aus sich selbst heraustreten-

---

[92]) Do. I. S. 52.

[93]) Kirchenzucht, S. 10/11.

[94]) Theol. d. Tats., S. 91.

des Amt nicht nur innerhalb der Gemeinde und Kirche, sondern auch in und gegenüber der Welt. Wenn nicht das Dasein und die Ansprüche der Theologie, wenn auch nicht das Dasein und die Ansprüche der Kirche, so werden sicherlich Dasein und Ansprüche des geistlichen Amts in der Welt nicht übersehen werden können, und wenn Theologie und Kirche, so hat erst recht das geistliche Amt dieses Dasein und diese Ansprüche geltend zu machen. Es kann nicht umhin, einzuwirken auf die Gegenwart und Zukunft der Welt, um dem Urteil zu entgehen, daß die Wächter geschlafen haben. Es hat „die Kirche und das Christentum ... in das wirkliche Leben hineintreten zu lassen, in diesem Leben praktisch einzugreifen[95]), dieses selbst nach seiner inneren Seite hin zu bestimmen. Ist doch „niemand imstande, jeder Erscheinung der Welt auf den Grund zu sehen, ob sie mit Christus gehe oder ihm zuwiderlaufe als sie, (die Träger des geistlichen Amts) eben sie, also auch niemand, das Bestehen oder den Untergang der zeitlichen Zustände, den Lauf und das Ende der Welt zu beurteilen ... als wieder nur sie"[96]). Wird „der Bestand der weltlichen Dinge ... von Gott dem Herrn allein um des Gebets der Gläubigen willen gesichert"[97]), hat aber das Amt Gewalt über die Geister kraft seiner Verbindung mit Christus, ist es nicht nur wohlmeinender und weltlicher Ratgeber und Ermahner[98]), so ist „überall des Berufes der Führerschaft eingedenk zu sein, vor der Stellung in den Troß und unter die Nachzügler und Marodeurs sich zu hüten ..., der Aufruf an die Glieder des geistlichen Standes, an die zu Hirten und Führern Berufenen"[99]). In dem Maße und dem Sinne als Christus selbst herrschen will und muß in der Welt, ist das auch von seinen Mandataren

---

[95]) K. u. W. I. S. 89.
[96]) Theol. d. Tats., S. 8.
[97]) Theol. d. Tats., S. 44.
[98]) K. u. W. I. S. 96.
[99]) K. u. W. I. S. 95.

zu fordern und auszusagen. Das bedeutet keine „Allotrio-episkopie", durch seine Mittel und sein Ziel sind dem Amt hier unübersteigliche Grenzen gesteckt, ist ihm aber auch eine unbestreitbare zentrale Sphäre im Welt- und Menschenleben zugesichert, deren Beherrschung und Gestaltung normativ auch auf die übrigen Zweige des Lebens einwirken kann und soll. Die Welt braucht nach Vilmar das geistliche Amt, in dem sie allein das Korrektiv hat für ihr faktisch in allen ihren Bestrebungen sich offenbarendes Ausdemzentrumgerücktsein, die wirklich bewahrende und erhaltende Kraft vor Niedergang und Untergang. Lebendig und kräftig auch ohne die Welt, der Welt gegenüber, der Selbständigkeit f ä h i g , b e d a r f ihrer das geistliche Amt, wo es mit der Welt in Berührung kommt und zu ihr in Beziehung tritt. Es ist Herrscherin gegenüber und in der Welt, in seiner bestimmten geistlichen Weise, aber so wirklich und real Herrscherin. In seiner g e i s t l i c h e n Weise, d. h. aber ja für Vilmar in dieser in geistig-leiblicher Realität im Amt sich direkt und unmittelbar als die göttliche manifestierenden Weise.

Man hat der Vilmarschen Theologie über die mehr oder weniger anerkennende, jedenfalls zutreffende Feststellung ihres streng lutherischen Charakters hinaus, man hat speziell seiner Auffassung von Kirche und geistlichem Amt immer wieder den Vorwurf des Romanisierens und Katholisierens gemacht. Will man oder muß man das tun, so ist das nur möglich unter dem Vorbehalt einer doppelten Erkenntnis, eines doppelten Zugeständnisses. Man müßte Vilmar selbst und dann auch dem Katholizismus gegenüber anerkennen, daß dort die Wahrheit der Realität Gottes, s e i n e r wirklichen Herrschaft auf E r d e n in deutlicher und wirksamer Weise zur Sprache gebracht und vielleicht besser gewahrt sei als dort, wo man die durch ihr Objekt, ihre Methode, ihre Voraussetzung gegebene strenge Besonderheit der Theologie von

vornherein im Rahmen der modernen Wissenschaft überhaupt und im Dienst der Kultur verdeckt, wo man die sichtbar-unsichtbare Kirche aus der Anstalt Gottes im strengsten Sinn zu einem „Verein gläubiger Menschen" umwandelt, wo man mit dem geistlichen Amt alle und jede konkrete Autorität in der Kirche ablehnt. Und wenn man nun, das bedacht und anerkannt, eine Theologie, die ihren Gegenstand in der Weise *hat* und über ihn *verfügt*, daß sie nur „aus ihm" reden, aus seinem Besitz heraus ihn direkt mitteilen zu können glaubt, wenn man eine Kirche, die Haupt und Leib, sichtbare und unsichtbare Seite, den Herrn der Kirche und die Kirche selbst so identifiziert und in direkter Beziehung, ja Einerleiheit sieht, wenn man endlich ein geistliches Amt als Inhaber und Vermittler der Beziehung Gottes zum Menschen in diesem direkten Sinn ablehnen zu müssen meint, so dürfte man nicht übersehen, daß diese und jede katholisierende Theologie und der moderne Protestantismus Gemeinsamkeiten haben, die jenen Unterschied immerhin als sehr relativ und die katholische oder katholisierende Auffassung der Sache in verhältnismäßig günstigem Lichte dastehend zeigen möchten. Will man oder muß man hier ablehnen — so könnte es nicht geschehen zugunsten des in Theologie, Kirche und Amt im oben skizzierten modern-protestantischen Sinn letztlich antonomen religiösen Menschen, sondern nur im Interesse eines die dort erkannte Wahrheit der realen Herrschaft Gottes nicht aufhebenden, sondern irgendwie überbietenden, sie noch besser wahrenden Verständnisses, bei dem nicht vor allem die Freiheit des Menschen, sondern durch noch stärkere und vorsichtigere, alle direkte Identifizierung vermeidende Unterscheidung zwischen Gott und Mensch die Freiheit und *Selbst-Herr*-lichkeit Gottes und damit dann wohl auch die relative des Menschen mehr, als es hier möglich ist, zur Geltung käme. Ob und warum man aber hier ablehnen muß, kann nicht schon jetzt endgültig entschieden werden, sondern erst an dem Punkt,

wo die dieses seinsmäßige Bild, diese Erscheinung von Theologie, Kirche und Amt begründenden Prinzipien zur Sprache kommen werden.

2. Kapitel.

Die Distanzierung zwischen Theologie und Politik.

Es sollte freilich und konnte doch auch nur bisher bei jeder seiner drei Erscheinungsformen die praktische Seite und Bedeutung des theologischen Realismus Vilmars in einigen allgemeinen positiven und negativen Andeutungen und Hinweisen zur Sprache kommen. Es sollte das, wenn auch in jener allgemeinen und unvollkommenen Form, schon da geschehen, um das unvermeidliche Umschlagen der objektiven in die praktische Aktualisierung in ihrer ganzen Spontaneität und Ursprünglichkeit, in ihrem mit der Sache unmittelbar Gegebensein, um die Aktualität innerhalb dieser doppelten Aktualisierung selbst durch die Eröffnung oder Ankündigung dieser zweiten Seite am gleichen Ort und zu gleicher Zeit mit der ersten nach Möglichkeit anschaulich zu machen und auf diese Weise vielleicht nicht sinnlos zu unterstreichen. Es konnte das nur in dieser allgemeinen und in ihrer Vorläufigkeit unvollkommenen Form geschehen, weil man, um hier konkret zu werden, die selbst allgemeine, wahrhaft kosmische Größe „Welt" in ihren einzelnen Gliedern hätte entfalten müssen. Man hätte aber damit auch die Bedeutung dieses Realismus für die Politik, d. h. man hätte die ganze übrige Arbeit bei der Gelegenheit vorwegnehmen müssen, und — was ausschlaggebend für das Nichtbetreten dieses Weges sein dürfte — man hätte durch solche völlige schon methodische Subsumierung des politischen Faktors unter den theologischen seiner Selbständigkeit auch im Sinne Vilmars allzu leicht mehr als erlaubt Abbruch getan.

Die Bedeutung und Wirkung jenes theologischen Realismus, durch den die Theologie sich ihrer selbst bewußt wird, indem sie sich ihrer Sache wieder nähert, die Bedeutung und Wirkung dieses verstärkten Eigen- und Schwergewichts der Theologie macht sich, wie das in nuce auch jene allgemeinen Ausführungen über ihre praktische Orientierung schon andeuteten, in der Beziehung zur Politik zunächst geltend in einer energischen Distanzierung zwischen beiden Größen. In der Welt der Welt gegenüber, selbständig aus sich und für sich existierend und doch allgemein normierend und bestimmend, hilfreich und doch nicht dienstbar, so etwa lauteten die dort aufgestellten allgemeinen Gesichtspunkte, sie alle gebildet in der Absicht, die Zurückhaltung im Vorstoß, die tatsächliche Verschiebung des virtuellen Schwerpunktes nun auch in dem im Konservativismus oft anders akzentuierten Zusammenhang von Theologie und Politik zum Ausdruck zu bringen. Es handelt sich dabei um ein Entwirren, Unterscheiden, Abstandnehmen, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Es verschwindet keiner der beiden Faktoren zugunsten des anderen. Zwischen „Theokratie" und „Cäsareopapismus" als Vergewaltigungen des einen Moments durch das andere, als Vermengung des Göttlichen und Menschlichen, als unerlaubte Verquickung von Theologie und Politik und dem Manichäismus, der den politischen Faktor, die weltliche Gewalt, als vom Teufel stammend völlig ablehnt[1]), geht Vilmars Weg mitten hindurch, D i s t a n z i m Z u s a m m e n h a n g suchend und fordernd. Rudolf Schlunck hat diese Distanzierung zwischen Theologie und Politik einmal so umschrieben: „Indem der den Thron überragende, ja ihn bedingende Wert des Altars erkannt wurde, wurde die verderbliche reaktionäre Verbindung zwischen Thron und Altar prinzipiell durchschnitten"[2]). Die Selbstbesinnung der Theologie bei Vilmar

---

[1]) Augsburg. Conf., S. 145.

[2]) Schlunck, S. 11.

weckt wie der Welt überhaupt so auch der Politik gegenüber ein Selbständigkeits- und Selbstbewußtsein, das sich einmal in einer neuen starken Geltendmachung der innern wesensmäßigen Unterschiede beider Größen auswirkt, von da aus eine neue Abgrenzung der beiderseitigen äußern und praktischen Kompetenzen und endlich ein neues Verständnis ihres Rang- und Bedeutungsverhältnisses involviert.

Damit erwacht endlich innerhalb des Protestantismus, speziell des Luthertums das Bewußtsein von der Unmöglichkeit und Unwürdigkeit eines Bundes zwischen Staat und Kirche, dessen Sinn und Zweckmäßigkeit für den Staat darin besteht, daß er „die Kirche in erster Linie für sich, als eine Macht der Ordnung gebrauchen zu dürfen"[3]) meinte. Wie das Reformationszeitalter von seinen neuen theologischen Einsichten aus, so greift jetzt Vilmar von ähnlichen Voraussetzungen aus und mit entsprechender innerer Notwendigkeit in anderer, von jener Lösung unterschiedener Weise das alte Problem wieder auf. Nur daß seine Lage gegenüber der Reformationszeit um so schwieriger, sein Wagnis um so größer ist, als es sich nicht um erstmalige Gestaltung noch völlig ungeordneter und in keiner Weise festgelegter Beziehungen handelt, sondern um Umgestaltung eines durch jahrhundertelange Entwicklung gefestigten und dazu auch noch theologisch gerechtfertigten Verhältnisses. Ungleich heilloser und stärker auch als im Katholizismus, der zur selben Zeit zu sich erwachend den alten Streit um die Grenzen staatlicher und kirchlicher Gewalt erneuerte, war auf dem Boden des Protestantismus die Verquickung theologischer und politischer Faktoren, größer hier die Grenzüberschreitung, bedrohlicher die alles geistige und geistliche Leben sich unterordnende Allgewalt des Staates. Gegen sie nimmt Vilmar theoretisch und praktisch den Kampf auf, ihr Einhalt zu tun, betrachtet er als seine besondere Aufgabe.

---

[3]) Karl Holl: Das Verhältnis von Staat und Kirche im Licht der Geschichte. Deutsche Rundschau 1918/19. Bd. III. S. 39.

a) Wesensmäßige Distanzierung.

Innerlich, wesensmäßig ist die Distanzierung zwischen Theologie und Politik für Vilmar begründet. Der beiderseitigen Abgrenzung ihrer praktischen Kompetenzen, der neuen Bestimmung des Rang- und Bedeutungsverhältnisses beider Größen geht vorauf eine kritische Besinnung auf ihr eigentliches voneinander unterschiedenes Wesen. Sie erst ermöglicht, sie erfordert aber auch jene anderen Formen der Distanzierung zwischen Theologie und Politik. Wenn die Politik wirklich jene praktische Reserve gegenüber Theologie, Kirche und geistlichem Amt üben, wenn sie sich wirklich zurückziehen soll vor der Theologie, wenn sie trotz aller Anerkennung eines göttlichen Mandats doch zuletzt in eine sekundäre Rolle neben der Theologie gewiesen wird, so ist das mit Recht zu behaupten und mit Erfolg geltend zu machen nur dann, wenn man die jeder Grenzüberschreitung der Politik zugrunde liegende falsche Auffassung ihres Wesens ersetzt durch eine andere, jene Konsequenzen innerlich rechtfertigende Anschauung, wenn man diese letzteren zurückführt auf einen Wesensunterschied zwischen Theologie und Politik selbst, der, wenn wirklich die Realität Gottes das Zentrum, das Wesen der Theologie Vilmars ist, in seinem Kern nur ein Unterschied in ihrer beider Beziehung zu Gott sein kann. Nach Objekt und Mitteln, Ziel und Dauer sind Theologie und Politik voneinander geschieden. Ewiges und Zeitliches, Geistliches und Weltliches, Innerliches und Äußerliches stehen in ihnen einander gegenüber. Ewiges, Geistliches, Innerliches, das bezeichnet die Sphäre von Theologie, Kirche und geistlichem Amt, ihr Objekt: das „Gottesleben" der Menschen, die den ganzen Menschen bestimmende und qualifizierende Gottesgemeinschaft, ihre Mittel: die rein geistlichen, aber Seele und Leib treffenden Mittel des Wortes und Sakraments, ihr Ziel: die ewige Seligkeit, das Reich Gottes, das, worauf alles Leben in der Welt letztlich hinlebt, ihre Dauer endlich: ewig. Und demgegenüber steht in

voller Andersartigkeit die Sphäre der Politik, der weltlichen Gewalt, des obrigkeitlichen Amts: „Weltliche Gewalt hat nur in den leiblichen, äußerlichen und weltlichen Dingen ihr von Gott ihr gegebenes Objekt"[4]). Ihre Mittel sind die äußerlichen des Zwanges und der Gewalt, sie handhabt ihr Recht zunächst durch die Furcht. Ihr Ziel ist die zeitliche, irdische Regelung des menschlichen Gemeinschaftslebens nach seiner äußeren Seite hin. Sie ist eine rein irdisch-zeitliche Gewalt[5]), ohne Beruf und Bestand bis in die Ewigkeit hinein.

Die Kräftigkeit und Wirksamkeit dieser Unterschiede, der durchgreifende Charakter dieses Gegensatzes hängt nun daran, daß alle diese Aussagen irgendwie zu verstehen sind als Prädikationen eines anderen tiefer liegenden Gegensatzes, eines Gegensatzes in der Beziehung der so charakterisierten Theologie und Politik zu Gott selbst. Nun versuchte die Entwicklung der Vilmarschen Theologie gerade unter dem Gesichtspunkt einer theologischen Aktualisierung, eines theologischen Realismus deutlich zu machen, in welche mit den drei Stufen zunehmende unerhörte Nähe zu ihrem Gegenstand die Theologie dabei zu stehen kommt. Sie repräsentiert ihn direkt, unmittelbar kommt er in ihr zur Erscheinung in seiner ganzen Würde und Kraft. Bis zur Identität fast führen diese Aussagen über Theologie und Gott. Aber auch exklusiv, einzigartig, beschränkt auf diesen Ort, auf dieses Amt, beanspruchte jene direkte und unmittelbare Beziehung zu Gott zu sein, nur in der Kirche vorhanden in dieser Unzweideutigkeit, nur im geistlichen Amt wirklich da. D. h., negativ gewandt, nichts und niemand außer der Kirche und dem geistlichen Amt kann diese besondere Art einer Verbindung mit Gott in Anspruch nehmen. Auch die Politik nicht, soviel auch Vilmar von ihrer göttlichen Vollmacht, ihrem

[4]) Lehre vom geistlichen Amt, S. 76.

[5]) Do. II. S. 208.

göttlichen Mandat zu sagen weiß. Bestehen jene Aussagen über die Theologie zu Recht, will man ihre Exklusivität und darin ihre Realität ernst nehmen, so muß die Beziehung der Politik zu Gott anderer Art sein als die in der Theologie vorliegende, so bleibt für diese nur die Form der Relativität, Indirektheit und Mittelbarkeit. Eben das, relativ, indirekt, mittelbar zu sein in ihrer Beziehung zu Gott, lehnte die Theologie ab. Das eben gilt aber von der Politik. Was als Vorbehalt nur, als letzte Hemmung, als Andeutung einer Distanz auch hier, aber im Ganzen nicht besonders wirksam in der Theologie sichtbar wurde, das kommt hier bei der Wesensbestimmung der Politik deutlicher und auch im Ganzen wirksamer zur Sprache. Weltlich, zeitlich, irdisch, äußerlich — das bedeutet für Vilmar in der Tat eine Relativierung der in diesen weltlichen, zeitlich-irdischen, äußerlichen Dingen ihr Werk und Wesen habenden Politik. Wenn von göttlichem Auftrag, göttlicher Funktion der Obrigkeit für dieses Gebiet die Rede ist, so ist schwerlich eine Verwechslung möglich zwischen dem Gott, der in der als ewig, geistlich, innerlich charakterisierten Gestalt der Kirche so direkt zur Erscheinung kommt und dem Träger seines Willens auf jenem irdisch-zeitlichen, weltlichen, äußerlichen Gebiet der Politik, das selbst nur auf dem Wege über diese Kirche jene Verbindung besitzt. Deutlicher als es in der Theologie geschehen *kann*, anders als es dort geschehen *soll*, wird hier auf dem Gebiet der Politik die alleinige Möglichkeit einer relativen, indirekten, mittelbaren Beziehung zwischen Politik und Gott hervorgehoben. Vor allem geschieht das durch Betonung des mandatarischen Charakters aller Politik. Abgötterei nennt Vilmar eine „Hingabe, welche in einer der weltlichen Gewalt, dem weltlichen Recht, der weltlichen Weisheit etc. an *sich* zugeschriebenen Geltung besteht"[6]). Die weltliche Gewalt ist *nur* Beauftragter, ist *nur* Stell-

---

[6]) Coll. bibl. A. T. I. S. 244.

vertreter Gottes in dem von ihr zu beherrschenden bestimmten Kreise des menschlichen Lebens. Sie hat nur mandatarischen Charakter. Nur „bekleidet" sind ihre Träger mit jener Potestät, die sie niemals als eigene Macht, als eigenes Recht ansehen und geltend machen dürfen, sondern nur als Amt, Auftrag, Befehl. Nur in Beziehung auf Gott, nie an sich und in sich haben sie göttliche Vollmacht, göttliche Autorität, göttliches Recht. Gott selbst ist der zwar hinter seinem Stellvertreter stehende und in ihm anzuerkennende, aber keineswegs mit ihm zu verwechselnde Ursprung und Geber seiner Macht, seines Ansehens, seines Rechts. Als Hinweis, als Beziehung, als über sich selbst hinausweisend, einem anderen Willen, einer anderen Macht Bahn schaffend ist Politik als „nicht nur Menschenwerk" möglich. In diesem Sinn deutet Vilmar auch den Titel „von Gottes Gnaden" als Negation jeglicher Vermengung des Göttlichen und Menschlichen, als Mahnung zur Demut, als Erinnerung an die Relativität aller gerade ihres göttlichen Auftrags getreuen Politik. Wie wenig für Vilmar weltliche Obrigkeit und politisches Handeln den Anspruch erheben kann und darf, direkt göttliche Qualität und damit Autorität zu besitzen, das zeigt sich auch darin, daß unterschieden wird zwischen Gottes Recht und dem weltlich staatlichen Recht. „Alles juristische Recht muß sich (zwar) richten nach dem allgemeinen ewigen Gottesgesetze"[7]), aber es ist nicht einfach dieses Gottesgesetz selbst. Das weltliche Recht ist durchaus nicht immer Gottes Recht, heißt es einmal. „Der Unterschied des Dekalogs von jeder weltlichen, weltliche Zwecke im Auge habenden Gesetzgebung, „der Unterschied von iustitia divina und iustitia civilis" muß auf das Stärkste hervorgehen werden"[8]). Darum gibt es auch keinen blinden Gehorsam gegen dies äußere weltliche Recht. Der Staat, der im Namen

---

[7]) Coll. bibl. A. T. IV. S. 38.

[8]) Coll. bibl. A. T. I. S. 219.

Gottes Recht aufrichtet, muß wissen, daß er damit nicht direkt göttliches, sondern menschliches Recht schafft, es überhaupt als wirkliches Recht nur in Bezogenheit auf das ihm selbst gegebene göttliche Gesetz aufrichten kann. Aus eben jener Relativität und Indirektheit aber, die in der irdisch-zeitlichen, äußerlichen, weltlichen Begrenzung der politischen Sphäre liegt, ergibt sich auch eine gewisse Irrelevanz der äußeren Gestalt der Obrigkeit. Es muß nicht die Monarchie sein, in der das Amt der Obrigkeit — allerdings wirklich das Amt der Obrigkeit — ausgeübt wird. Die Monarchie ist und bleibt ein mundanum, weltliches Recht. Nie kann für Vilmar eine gewisse Form der Staatseinrichtung, der Politik, ein für alle Mal und ausschließlich christlich sein. Wie im Recht das Ergebnis, so ist auch die Form zu unterscheiden vom göttlichen Amte selbst. In ihrer Beschränkung auf das irdisch-zeitliche, weltliche und äußerliche Gebiet schon, in der Erinnerung an ihren bloß repräsentativen Charakter, in ihrer Relativität, Indirektheit und Nicht-Identität im Verhältnis zu Gott erwiesen, steht die Politik der Theologie gegenüber, innerlich von ihr geschieden durch die Andersartigkeit ihrer Beziehung zu Gott. Ja, es ließe sich vielleicht darüber hinaus als letzter und tiefster Gegensatz in dem allen der Unterschied von Gott und Mensch selbst denken. Natürlich nicht so, als ob nun der Gegensatz Theologie—Politik als solcher der Gegensatz Gott—Mensch wäre, als ob Theologie der Politik gegenüberstände, wie Gottes Werk Menschenwerk gegenübersteht. Theologie ist a u ch Menschenwerk und Politik n i ch t n u r Menschenwerk. Aber bei der die Theologie beherrschenden Tendenz zur Direktheit, Unmittelbarkeit und Identität gegenüber der an der Politik doch stärker hervorgehobenen Relativität, d. h. ihres irdisch-zeitlichen, weltlichen, äußerlichen — ihres menschlichen Charakters scheint nicht mehr unbedingt deutlich bleiben zu können, inwiefern ihrem Gegensatz untereinander wirklich zuletzt ihrer beider scharfer Gegensatz zu Gott gegenübersteht.

Es scheint einen Augenblick doch irgendwie die mittelalterlich katholische Lösung auch hier zu warten. Daß sie dann nicht eintritt, daß damit diese letzte Prognose und Diagnose sich nicht erfüllt, das liegt an anderen Momenten, deren nivellierende Wirkung noch zu berücksichtigen sein wird. Das jedenfalls ist deutlich, daß für Vilmar das innerste Wesen des Altars ein anderes ist als das des Thrones.

b) Die Distanzierung in den praktischen Kompetenzen.

Die wesensmäßige Scheidung von Theologie und Politik hat zur Folge die Distanzierung auch in den praktischen Kompetenzen beider, die Forderung ihrer Selbständigkeit. Auf die konkrete Lage gesehen, bedeutet das: die Politik bleibt frei — auf ihrem Gebiet —, die Theologie wird frei — für ihr Gebiet, aber ihr ganzes Gebiet. Es bleibt dem Staate also seine volle staatliche Freiheit. Die Folge jener kritischen Besinnung auf das Wesen beider Mächte ist also weder die mittelalterlich katholische noch die zwinglische Forderung der Theokratie. Es wird vielmehr „dem geistlichen Stande alles Eingreifen in die res civiles als Allotrioepiskopie untersagt"[9]. „Die Kirche darf kein Schwert gebrauchen; wo das geschieht, da ist der Abfall ganz nahe"[10]. Sie darf nicht einmal die weltliche Gewalt anrufen. Auf die geistigen Mittel des Wortes und Sakraments beschränkt, darf sie von nichts Äußerlichem Heil erhoffen. In gewisser Einschränkung gilt wirklich der Satz: „daß das geistliche Amt als solches mit der Politik nichts zu tun habe"[11]. Darin also bleibt Vilmar durchaus der reformatorischen Lösung des Problems treu, daß von einem Umschlagen seines theologischen Realismus, seiner theologischen Aktualisierung in die Forderung einer direkten Beherrschung des Staates, der

---

[9]) Do. II. S. 208.

[10]) Coll. bibl. N. T. I. 2. Aufl. S. 365.

[11]) K. u. W. I. S. 118.

Politik durch die geistlichen Faktoren keine Rede sein kann. Es war das etwas, was zur Sicherheit und Beruhigung des Partners und zur festen Orientierung der Theologie selbst ausgesprochen und offen festgestellt werden konnte, nicht aber etwas, wofür gekämpft werden mußte. Die Selbständigkeit des Staates in diesen Dingen stand fest, eine Verweltlichung der Kirche in dieser Richtung und Art war das Letzte, das von ihr selbst zu befürchten stand. Darum das verhältnismäßig geringe Gewicht, das Vilmar auf diese Feststellungen, diese Sicherungen der staatlichen Selbständigkeit legt, darum ihr gänzliches Zurücktreten hinter der anderen Seite der Sache: der Forderung einer selbständigen Kirche. Das ist das Umstrittene, das ist das eigentlich Positive, wofür damals gekämpft wird, das ist der Punkt, wo die in Vilmars Theologie vor sich gegangene Veränderung in ihrem Verhältnis zur Politik aktuell wird, zu jenen speziell ihm eigenen Folgerungen und Forderungen führt. Eine Reihe von Negationen geben hier die beste Erklärung dafür, was das heißt: die Kirche ist „ein vollkommen selbständiges, von der Welt geschiedenes Institut"[12]). „Es reicht", heißt es da, „die weltliche Autorität, die Obrigkeit, mit ihrer Gewalt nicht über den usus legis politicus hinaus; ihr Beruf ... ist kein in die Ewigkeit reichender Beruf ... Das Gebiet des geistlichen (kirchlichen) Lebens ist ihr gänzlich verschlossen, und der Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit beschränkt sich eben auf das ihr zugewiesene Gebiet"[13]). „Das Hineinziehen aller geistigen Bedürfnisse und Tätigkeiten des Menschen in das Gebiet der weltlichen Gewalt"[14]), der sogenannte christliche Staat, „welcher dann doch Ansprüche darauf würde zu machen haben, ein organisches Glied im Gottesreiche zu sein, mithin eine nicht bloß weltliche, sondern sogar wesentlich geistliche,

[12]) Do. II. S. 207.

[13]) Theol. Mor. II./III. S. 172.

[14]) ebda., S. 173.

mithin ewige Institution zu sein"[15]), ist abzulehnen als Grenzüberschreitung. Die weltliche Gewalt ist „ohne alles und jedes geistliche Mandat"[16]).

Und nun zeigt und bewährt sich die Selbständigkeit der Kirche darin, daß ihr Bestand nicht abhängig ist von der unauflöslichen Verbindung von bürgerlicher und Kirchenordnung. Vielmehr ist „eine bloß von weltlicher Macht geschützte und durch weltliche Zucht regierte Kirche ... die allergewisseste Beute des Widerchrists"[17]). Es ist darum ein Irrtum, die Einheit des seiner Natur nach sich nie vollendenden irdischen Staates mit der Kirche, deren Vollendung wir erst entgegengehen, zu verkündigen. „Christentum und Kirche beruhen auf gar keinen weltlichen und zeitlichen Interessen ... und werden unabhängig von nur irgend möglichen, wünschenswerten und erreichbaren politischen Zuständen fortbestehen. Ja, nichts hat dem Gedeihen der Gläubigen und kirchlichen Gesinnung ... so sehr geschadet als die Meinung, daß diese Gesinnung keine wahre, keine selbständige sei, sondern lediglich im Dienste des Staates, zumal der Monarchie stehe"[18]). Dieser Selbständigkeit der Kirche entspricht ein Wahrnehmen auch ihrer verloren gegangenen äußeren Rechte. Die von Vilmar so betonte Einheit und Einerleiheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die konkret praktische Aktualisierung der Theologie zeigt hier ihre letzten und deutlichsten Konsequenzen. Es gibt kein Ziel, keine Aufgabe der Kirche, die letztlich außer ihr selbst läge. Allen derartigen Ansprüchen hat sie sich konsequent zu versagen. Nur um ihrer selbst, um Gottes willen darf sie tun, was sie tut. Sie hat in keinem Sinn und in keiner Weise sich dazu gebrauchen zu lassen, politische Handlungen und Institutionen als spezifisch christlich zu sanktionieren. Es ist nicht zuzu-

---

15) Augsburg. Conf., S. 145.
16) Augsburg. Conf., S. 146.
17) Schulr. 2. Aufl. S. 297.
18) Hess. Volksfreund, 1849, Nr. 89.

geben, daß die Monarchie z. B. durch Salbung und Kronaufsetzung zu einem Gottesinstitut gemacht werde. Gibt es solche über ihren rein irdischen Charakter hinausweisende und -reichende Beziehungen der Politik, so auf anderer Grundlage und aus anderer Wurzel als der spezifisch christlichen und kirchlichen. Es gibt auf jeden Fall keine gegenüber der Politik direkt und an sich zu beachtende Verpflichtung der Kirche. Darum darf auch die Kirche nie Organ der Staatsadministration sein, kein geistiges Polizeiinstitut des Staates werden. Es gibt kein Verfügungsrecht des Staates weder über die Kirche überhaupt, noch konkret über ihre Diener. Der Geistliche ist Diener der Kirche Gottes und nicht des Staates. Wahl und Bestellung der Hirten darf nicht in die „Klauen der Regierungen"[19]) fallen. Die Entscheidung über ihre Lehre und ihr Leben hat die Kirche selbst in der Hand. Es muß — darin faßt sich alles Bisherige zusammen, darin erst erlangt die Selbständigkeit der Kirche volle Realität — es muß die Kirche sich selbst regieren. Die Lehre von der Kirche und vom geistlichen Amt gipfelt in der vom Kirchenregiment. Der Satz cuius regio, eius religio ist ein kirchenzerstörender Satz. Die Kirche so in den Staat hineinzuschieben bzw. dem Staat geistliche Funktionen zu übertragen, öffnet „in letzter Instanz dem Aufgehen der Kirche im Staate die finstere Pforte"[20]). Es wird damit der Staat zum custos beider Tafeln, zur Säugamme der Kirche gemacht, was er doch seiner Natur nach nie sein kann. Das ist Vermischung von Gesetz und Evangelium für Vilmar. „Daß der Herr Christus persönlich in der Kirche gegenwärtig sei" — und damit deckt Vilmar die tiefer liegenden Gründe seiner Ablehnung auf — „das ist bei dieser Lehre gänzlich vergessen worden"[21]). Aus dieser positiven Forderung einer Regierung

[19]) Ho. I. S. 207.
[20]) K. u. W. I. S. 228.
[21]) K. u. W. I. S. 228.

der Kirche durch die Kirche, d. h. das geistliche Amt selbst ergibt sich für ihn die Notwendigkeit einer Ablehnung des Summepiskopats des Landesherrn und der eben darauf hinzielenden Lehre von den drei Ständen. Sie ergibt sich als Notwendigkeit und nicht nur Wünschbarkeit aus der besonderen Zuspitzung des theologischen Realismus zu der Lehre vom geistlichen Amt. Auf Grund des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, das jede prinzipielle, absolute Scheidung zwischen den Gliedern der Kirche aufhob zugunsten einer alle gleichmäßig angehenden, zwar indirekten, aber wirklichen, freien Beziehung Gottes zu ihnen, hatte Luther neben dem geistlichen Amt als berufenen Regierer der Kirche auch die weltliche Obrigkeit zur Not heranziehen können. Diese Möglichkeit ist Vilmar verschlossen. Damit daß er dieses allgemeine Priestertum der Gläubigen im Sinne Luthers ablehnt, dem er völlige Klarheit über das Recht der weltlichen Obrigkeit in Glaubenssachen überhaupt abspricht, damit daß er anders als Luther einen sich prinzipiell von den übrigen Gliedern der Kirche unterscheidenden geistlichen Stand kennt, mit einer Würde, mit Rechten und Kräften, mit einer Direktheit und Unmittelbarkeit zu Gott, die den übrigen Gläubigen nicht zuzusprechen ist, eben damit ist dem Fürsten als Einzelperson wie als Träger der obrigkeitlichen Gewalt die Möglichkeit einer Sonderstellung und von Sonderrechten in der Kirche abgeschnitten. Der berufene und allein berechtigte Stand zur Regierung der Kirche ist der geistliche Stand, dem dies Amt iure divino übertragen ist. Die Lehre vom Summepiskopat ist ein prinzipieller Fehler. „Wie ist es einer Kirche möglich", fragt Vilmar, „sich bei einer Änderung des politischen Besitzes, bei Ländertausch, Länderabtretung, Eroberung und was der Art mehr ist, wie einen Ball aus einer Hand in die andere werfen zu lassen und in diesem Hin- und Hergeworfenwerden jedesmal ihr Bekenntnis in Frage gestellt, der Modifikation je nach der besonderen

kirchlichen oder unkirchlichen Stellung des jeweiligen Landesherrn ausgesetzt zu sehen?". Die Kirche muß garantiert sein „gegen Vergewaltigung und politische Konvenienz"[22]), die den Staat immer bedrohen. Es ist entgegen dem Wesen, entgegen der Würde der Kirche, dem Staate ein- oder untergeordnet zu sein auf irgend eine Weise. Ist sie wirklich ein ens sui generis, das heißt aber für Vilmar ein göttliches Institut, in ihrer sichtbar-unsichtbaren Form Daseinsentfaltung Christi, Stätte Gottes auf Erden, so muß sie, so kann sie selbständig sein, voller Herr auf ihrem Gebiete von der geistigsten und unsichtbarsten Aufgabe bis zur äußeren Regierung hin, weil das Göttliche keine Beschränkung erleiden, weil Göttliches und Menschliches nicht vermischt werden darf. Aus dem inneren Wesen von Theologie-Kirche-Amt heraus, aus seiner Unterschiedenheit auch gegenüber der Politik ergibt sich für Vilmar die Notwendigkeit dieser Trennung, dieser direkten Distanzierung, des Zerschneidens des reaktionären Bandes zwischen Theologie und Politik.

c) Die Rangordnung.

Wenn Schlunk redet von dem den Thron überragenden, ja ihn bedingenden Wert des Altars, so hat er damit über die innere wesensmäßige Scheidung zwischen Theologie und Politik, über die Abgrenzung auch ihrer äußeren Kompetenzen hinaus das nun auch noch neu zu verstehende Rang- und Bedeutungsverhältnis der beiden Größen grundsätzlich charakterisiert. Es ist auch das gegenüber der faktischen Lage sowohl wie innerhalb des Konservativismus eine Distanzierung: die unwürdige, enge Verbindung, ja Vermischung von Theologie und Politik, wird nicht nur durch innere und äußere Scheidung, sondern auch durch Abstufung umgewandelt und neu gestaltet. Nicht nur durch einfache Umkehrung des Bedeutungsverhältnisses also, sondern

[22]) Gegenwart und Zukunft, S. 34.

auch durch Scheidung, und dadurch erst wird aus jener Neugestaltung nicht doch wieder eine umgekehrt nüancierte Vermengung von Göttlichem und Menschlichem. Aber auch nicht durch Scheidung allein! Denn in dieser, besonders der inneren, sind ja schon die Keime nun auch einer graduellen Unterscheidung von Theologie und Politik enthalten. Es handelt sich also bei dieser Neubestimmung des Bedeutungsverhältnisses beider Größen in keinem Fall um die Proklamation einer Beherrschung der Politik durch die Theologie. Aber es hat nun doch deutlicher zu werden, was es heißt: Distanz im Zusammenhang. Distanz also immer noch. Unterscheidung auch hier, aber bereits im Zusammentreten beider Größen, dort dann aber in Form von Über- und Unterordnung.

Es ist ja garnicht anders möglich, als daß das der Theologie gegenüber in der Politik so stark betonte nur äußerlich, nur weltlich, nur irdisch-zeitlich, das nur relativ, indirekt, mittelbar ihrer Beziehung zu Gott nicht beim Sinn einfacher Feststellung einer Verschiedenheit bleibt, sondern die Bedeutung einer Wertung und zwar einer Abwertung der Politik bekommt. Wer wirklich wie Vilmar das in Theologie, Kirche, geistlichem Amt findet und besitzt, wer es da exklusiv und einzigartig vorhanden weiß, für den sind alle anderen Beziehungen zu Gott, so wahr und unausweichlich sie sind und so ernsthaft sie ihn in Anspruch nehmen, in ihrer Relativität und Indirektheit doch sekundäre Beziehungen, für den sind Theologie-Kirche-Amt und Politik-Staat-Obrigkeit keine im Ernst nebeneinander, sondern wirklich nur nacheinander zu nennende Größen. „Es sind uns Evangelium und Glaube, Christusbekenntnis und Kirche das Erste und Notwendige, politische Zustände, selbst des eigenen Landes, das Zweite und Zufällige"[23]). Das ist die deutliche Formulierung des grundsätzlich unumkehr-

[23]) Hess. Volksfreund, 1850, Nr. 62.

baren Rang- und Bedeutungsverhältnisses der beiden Faktoren. Dort das Primäre und Grundlegende, hier das Sekundäre und Zufällige. Aus dieser Schätzung der Dinge kommen dann auch jene grundsätzlichen Umkehrungen der Reihenfolge, die immer wieder schlagwortartig auftauchen. „Man kann nicht", heißt es da etwa, „die Kirche auf die Monarchie bauen, wohl aber die deutsche Monarchie auf die Kirche"[24]. „Durch ihn (Christus) stützen wir wohl die politischen Bestände, niemals aber stützen sie uns"[25]. „Der König kann nur geehrt werden, wenn man Gott fürchtet, nicht aber umgekehrt, erst unwandelbare Treue zu König und Vaterland und dann: wahre Gottesfurcht, erst königliche Machtfülle und als Zugabe: „etwas mehr Religion ins Land"[26]. „Die Obrigkeiten ruhen in ihrem Bestande auf der Anerkennung der Kirche Christi, nicht aber umgekehrt"[27]. Vilmar selbst standen, wie Grau in seiner Skizze sagt, in der Tat kirchliche Gesichtspunkte unendlich höher als politische, nicht aus persönlicher Neigung, sondern aus innerer, sachlicher Notwendigkeit. Soll nun dieser Primat, dieser Vorrang der Theologie kraft der Scheidung ihres Wesens und ihrer Kompetenzen in zwei selbständige Gebiete nicht Theokratie bedeuten, bleibt also für den Zusammenhang, in dem beide dann doch stehen sollen, nur die Form der freien Bundesgenossenschaft, so liegt doch kraft jener überragenden Bedeutung des Altars der innere Schwerpunkt in diesem Verhältnis durchaus auf Seiten der Theologie. Und wenn schon in diesem Zusammenhalten der freien Mächte des Staates und der Kirche auch die weltliche Gewalt ihre nicht geringe Bedeutung hat für das Wohlergehen der Kirche, wenn sie „einen Wall bilden" kann „um die sichtbare Kirche", wenn der Schutz dieser sicht-

---

[24]) K. u. W. I. S. 53.

[25]) K. u. W. I. S. 18.

[26]) Coll. bibl. N. T. II. S. 492.

[27]) Coll. bibl. A. T. III. S. 89.

baren Kirche gegen den „auch mit weltlichen und fleischlichen Waffen hereinbrechenden Feind die nächste Aufgabe gerade des weltlichen Regiments ist, das Christum bekennt", mit Bewußtsein also in jener Bezogenheit auf Gott sein Amt ausübt[28]), so bleibt doch im Ganzen die Kirche selbst unabhängig von politischen und sozialen Händeln und Zuständen. Anders Politik und Staat: noch so starke rein äußerliche staatliche Gewalt führt zur Zerrüttung bzw. Vernichtung der politischen Mächte. Sie ist Form ohne Substanz, Äußeres ohne Inneres. Um ihres Bestandes willen sind die politischen Mächte auf die Hilfe der Kirche angewiesen. Sie allein kann die Gewissen ihrer Bürger binden, „und der Staat braucht zu seiner Existenz gebundene Gewissen"[29]). Sie allein kann erziehen, nicht der Staat. Kann der Staat unterster Diener des Evangeliums sein, formale Gerechtigkeit schaffen, durch Handhabung des äußeren Gesetzes vorbereitende Bedeutung gewinnen, so ist doch das Zentrum seiner eigenen Lebenskraft die Kirche. „Sie ist die geistige Sonne des Staates"[30]), der rechte Boden, auf dem alles staatliche Leben allein emporsprossen kann[31]). Indem sie nach Gottes Wort die Fundamente bezeichnet, auf denen die politische Ordnung der Dinge ruht und allein bestehen kann, durch diese Fundamentalpolitik, nimmt sie — auf indirektem Wege — doch gegenüber der weltlichen Gewalt eine gewisse übergeordnete Haltung ein, nicht auf seinem eigenen Gebiet, aber indem sie das für den Staat unentbehrliche innere Fundament schafft. Darin ist auch der Politik gegenüber die Theologie alles andere als weltfremd und unbeteiligt. Von ihrer inneren Überlegenheit aus will sie die Heiligung und Durchdringung der weltlichen Gewalt. Darin besteht die praktische Aktualisierung, der Wirklichkeitscharakter der Theologie in bezug auf die Politik, daß

---

[28]) Schulr. 2. Aufl. S. 269.

[29]) Schulr. 1. Aufl. S. 76.

[30]) Hess. Volksfreund, 1849. S. 283.

allen Ernstes der Altar als die den Thron bedingende Macht erkannt und gewertet wird. Das kommt nun vor allem in einer gewissen, hier nur erst formal zu beschreibenden Abhängigkeit der Politik von der Theologie zum Ausdruck, in der Forderung einer Analogie in der Gestaltung beider Gebiete, wobei der Kirche die Bedeutung des Vorbilds und Urbilds, dem Staat die des Nachbilds und Abbilds zufällt. „Alles in weltlichen Dingen, was der Gestalt der Kirche analog ist, ist weltlich gut, was nicht, unbedingt verwerflich"[32]). So formuliert Vilmar die normierende und überlegene Bedeutung der Theologie gegenüber der Politik, den den Thron überragenden, ja ihn bedingenden Wert des Altars. Gibt es kein wirkliches Äquivalent zu dem Wert und Gehalt der in Kirche und geistlichem Amt sich vollendenden Theologie innerhalb der Politik, so kann ein innerer Zusammenhang nur bei dieser Rangordnung, dieser Stufenfolge möglich werden.

So beruht auf der besonderen Gestaltung der Vilmarschen Theologie die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser ganzen Distanzierung. Ist es auch nur eine Distanz im Zusammenhang, ist nach dieser Unterscheidung nun mit dem gesamten theologisch-politischen Konservativismus zwar nicht jener reaktionäre, aber der wirklich konservative Zusammenhang von Theologie und Politik ausdrücklich zu behaupten, so wird doch von jenem schnellen, allzu eifrigen Neben- oder Unterordnen der theologisch-kirchlichen Interessen und Gesichtspunkte unter die politischen nicht mehr die Rede sein können. Geistige Mächte seien Mächte nur dadurch, daß sie frei seien, hat Vilmar einmal im Blick auf Theologie, Kirche und Amt gesagt. Im Bewußtsein und unter Anerkennung ihrer Andersartigkeit, ihrer verschiedenen äußeren Kompetenzen, ihres überragenden und bedingen-

---

31) Ho. I. S. 206.

32) Coll. bibl. N. T. II. S. 304.

den Wertes kann Theologie allein in den der Politik nützlichen und notwendigen Bund treten, dann aber mit dem ganzen Gewicht ihres Besitzes, „mit der Kraft des heiligen Geistes" für das göttliche Recht auch der weltlichen Obrigkeit sich einsetzen. Wenn man schlagwortartig die Umwandlung beschreiben wollte, so könnte man vielleicht jener alten reaktionären, von Vilmar abgelehnten Parole von „Thron und Altar" jene andere gegenüberstellen, als Distanz und Zusammenhang zugleich umfassend: „Mit Gott für König und Vaterland!" „Auf mich machte die Losung", schreibt Vilmar in einem seiner autobiographischen Entwürfe, „einen gewaltigen Eindruck, ... an dem ich übrigens heute noch festhalte: Es war der Eindruck in erster Stelle ein entschieden religiöser, ... in zweiter Stelle aber ... ein ebenso entschieden royalistischer"[33]). An erster Stelle Theologie-Kirche-Amt, an zweiter, aber an zweiter Stelle notwendigerweise dann Politik-Staat-Obrigkeit.

3. Kapitel.

Der Zusammenhang zwischen Theologie und Politik.

Das war der Kern der Distanz zwischen Theologie und Politik, daß es sich in Theologie-Kirche-geistlichem Amt um direkte, unzweideutige, unmittelbare Beziehung zu Gott handelte, während die entsprechende Beziehung der Politik im Lichte einer gewissen Indirektheit, Mittelbarkeit und Relativität dazustehen schien. Daß dieser Unterschied der Beziehung beider zu Gott für die Beziehung zwischen Theologie und Politik selbst ausschließende Bedeutung nicht haben solle und könne, daß es sich wirklich nur um die mit jener Selbständigkeitserklärung der Theologie notwendige Ablehnung einer Vermischung, um die Korrektur gewisser Grenzüberschreitungen, um eine Verschiebung des Schwer-

33) Ho. I. S. 32.

punktes in der ganzen Distanzierung handle, darauf wurde wiederholt schon hingewiesen. Es ist der Erweis der Andersartigkeit von Theologie und Politik nicht Vilmars einziges und letztes Wort. Die früher (Kapitel 2 a) einmal angedeuteten Linien, die zu einer absoluten Scheidung der beiden Gebiete und damit doch wohl zu der mittelalterlichen Lösung hätten führen können, werden eben nicht ausgezogen. Jene Distanzierung ist ihm wichtig, sie ist auch charakteristisch gerade für ihn, aber sie ist nur eine Seite der Sache. Der reaktionäre Bund von Thron und Altar sollte zerschnitten, damit aber nicht jeder Zusammenhang aufgehoben werden. Nach jenem Umweg gewissermaßen, unter Beachtung des besonderen Vorbehalts Vilmars, gilt es nun, den konservativen, das bedeutet aber den Theologie und Politik zusammenschließenden Rahmen in Erinnerung zu bringen, in dem nach Vilmars Absicht und Meinung auch das Bisherige geschehen sollte und konnte. Es wäre zu zeigen, daß und wiefern jene Modifikation des Verhältnisses von Theologie und Politik durch die Wandlung in der Theologie jenen Zusammenhang nicht sprengt, vielmehr ihn durchaus erträgt, ja wesentlich fordert. Dazu aber bedarf es nun einer Ergänzung der früheren Charakteristik von Theologie und Politik. Fiel dort aller Akzent auf die Besonderheit und damit Unterschiedenheit von Theologie und Politik, so hat jetzt zur Geltung zu kommen, daß die dort festgestellte Andersartigkeit der Beziehung beider zu Gott nicht die Tatsächlichkeit und Wirklichkeit solcher in beiden faktisch vorhandenen Beziehung überhaupt in Frage stellen konnte und sollte. Da eben liegt nun auch die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Ergänzung. Und zwar soll in doppelter Richtung gefragt werden: zuerst und zunächst nach dem Wie, dem gemeinsamen Grund und Wesen der Beziehung beider zu Gott, den vermittelnden Prinzipien. Das ist die primäre Frage. Und sollten sich dort für ihre Beziehung zu Gott in der Tat gemeinsame und damit für ihre direkte

Beziehung zueinander grundlegende Prinzipien aufweisen lassen, so wäre von da aus dann auch die sekundäre Frage zu stellen nach dem Ergebnis für den Zusammenhang zwischen Theologie und Politik selbst, die Frage nach dem Vermittelten, dem konkreten Inhalt der Analogie, des Urbild-Abbildverhältnisses, die Frage nach den gemeinsamen, den direkten Zusammenhang von Theologie und Politik darstellenden, konstituierenden, verkörpernden Prinzipien.

a) Die grundlegenden Prinzipien.

Zweierlei ist bei Vilmar wesentlich und begründend für die Beziehung von Theologie und Politik zu Gott und damit für ihrer beider Zusammenhang untereinander, die beiden Prinzipien der Geschichte und der Erfahrung, jenes die objektive, dieses die subjektive Seite der Sache bezeichnend. Sie sind die Antwort auf die Frage: Wie, unter welchen Gesichtspunkten gibt es jene direkte Zusammenschau von Gott und Mensch in Theologie, Kirche, Amt und jenen indirekten Zusammenhang beider in der Politik, auf die Frage, woran es sich bewähren möchte, daß Theologie, Kirche, Amt und Politik, Staat, Obrigkeit nicht letztlich doch mit jenen Ansprüchen und Prädikaten in einer Selbsttäuschung sich befinden, in welcher Weise Gott direkt oder indirekt in ihnen präsent sein, inwiefern hier von einer Realität Gottes auf Erden zu reden sein möchte. Man rührt damit letztlich an die Frage nach der Offenbarung selbst, das Wort in seinem weiteren Sinn genommen. Wenn Vilmar darauf antwortet mit den Kategorien der Geschichte und Erfahrung, so sind das an sich durchaus erwägbare Möglichkeiten der Umschreibung der objektiven und subjektiven Seite dieser Offenbarung und nicht von vornherein von der Hand zu weisen. Alles hängt aber daran, ob sie so gebraucht und gemeint sind, daß sie wirklich Umschreibungen der Offenbarung Gottes selbst sind.

α) Geschichte.

Die zentrale Bedeutung, die das Prinzip der Geschichte in Vilmars theologischem und politischem Denken einnimmt, ist auch ein Zeichen dafür, wie stark er seiner Zeit angehört, wie tief er an dem Jahrhundert der Geschichte innerlich beteiligt ist. Nicht umsonst steht am Anfang des Jahrhunderts und gerade auch seiner Lebenszeit die napoleonische Zeit mit ihren gewaltigen Erschütterungen in der europäischen Staaten- und Völkerwelt. Holl hat darauf aufmerksam gemacht[1]), wie von da aus der Begriff der Geschichte, der geschichtlichen Entwicklung, der geschichtlichen Tatsache Gewicht bekommt im Denken der Menschen jener Zeit, wie in den mannigfachsten Variationen das geschichtliche Prinzip auf lange hinaus ein grundlegendes Prinzip ersten Ranges wird. Vilmar selbst und nicht minder sein Biograph bestätigen es immer wieder, wie jene Zeit grundlegend für seine eigene Erkenntnis von Wesen und Bedeutung der Geschichte gewesen sei. Zwar war theologisch dieser Weg längst vorher betreten, und es konnte sich nur noch um jene eklatante Verstärkung und umfassende Ausdehnung und Vertiefung handeln, die jenes Prinzip in der Tat zum charakteristischen und beherrschenden Merkmal fast der gesamten Theologie des Jahrhunderts macht. Und um die überragende Bedeutung dieses Prinzips innerhalb der Geschichts- und Staatsauffassung zu erkennen, braucht man nur daran zu erinnern, daß man eben damals dem geschichtlichen Prinzip κατ' ἐξοχήν, dem Grundsatz der Legitimität sich weithin beugte. Auch für den theologisch-kirchlichen Konservativismus ist es bezeichnend, daß er geschichtlich gesinnt ist: d. h., es weiß sich hier der Mensch als Theologe und Christ wie als Politiker und Staatsbürger in einer langen geschichtlichen Reihe stehen, und in eben dieser Geschichtlich-

---

[1]) Holl: Die Bedeutung der großen Kriege, Tübingen, 1917. S. 79 ff.

keit seiner Lage glaubt er ihre stärkste Stütze und Garantie und Rechtfertigung zu besitzen.

Was Vilmar wie fast dem ganzen Jahrhundert diesen durch die Zeit selbst nahegelegten, sozusagen neuentdeckten und neu verstandenen Begriff der Geschichte, geschichtlichen Tatsache, geschichtlichen Entwicklung wertvoll und unersetzlich macht, ist die ihnen darin sich bietende Möglichkeit, den objektiven Charakter ihrer Sache und Position deutlich zum Ausdruck zu bringen. Objektiv — das besagt soviel wie: nicht durch den Handelnden, Redenden, Glaubenden, kurz das Subjekt selbst gemacht, bedingt, wohl gar willkürlich ersonnen, sondern ihm irgendwie gegenüberstehend, gegeben. In dem Sinn sind diese Kategorien für Vilmar zunächst theologisch wichtig. Deshalb baut er seine ganze Dogmatik auf der Geschichte auf[2]). In dem Sinn redet er von Offenbarung als Geschichte, als historischem Prozeß[3]), von ihren Evolutionen[4]), von Christus als Offenbarungstatsache[5]). Natürlich meint er mit diesem „gegeben" gegeben von Gott und will ausgeschlossen wissen, was sonst an übersubjektiven Möglichkeiten der Natur- und Geisteswelt in Betracht kommen könnte und tatsächlich damals wie heute in Betracht gekommen i st. Für Vilmar ist „der Ursprung der Religion in einem Faktum zu suchen. Und eben dies nennen wir Offenbarung ... So wenig sich der Mensch das Dasein selbst gegeben hat, ... so wenig hat der Mensch sich auch die Kenntnis von Gott und göttlichen Dingen selbst gegeben, so wenig ist diese Kenntnis aus freier Naturnotwendigkeit, in welcher dieselbe samt der Menschenexistenz beschlossen wäre, hervorgegangen"[6]). Es hängt nun aber gerade für die theologische Verwendbarkeit der Begriffe Geschichte, Tatsache,

---

[2]) Do. I. S. 73.
[3]) Do. I. S. 17.
[4]) Do. II. S. 86.
[5]) Do. I. S. 62.
[6]) Do. I. S. 16 u. 17.

Faktum alles daran, sie in jenem doppelten Sinn, in jener scharfen Zweilinigkeit zu verstehen und zu gebrauchen, die der nie schon aufgehobenen, sondern immer erst und immer neu, und zwar von Gott, nicht vom Menschen aufzuhebenden Distanz zwischen dem göttlichen Sein und dem irdischen Werden besteht, über deren Überbrückung der Mensch also keineswegs verfügt als über etwas in seine Hand, in sein Belieben und seine Macht Gegebenes, einfach Vorhandenes und als solches Konstatierbares. Offenbarung ist in der Tat Geschichte, richtiger auch Geschichte, weil die Umkehrung des Satzes zu der allgemeinen Wahrheit, daß Geschichte als solche Offenbarung sei, die Rede vom Gott in der Geschichte, den man nur zu entdecken habe, nicht möglich ist. Etwas anderes wäre also Geschichte als das offenbarende Handeln Gottes, etwas anderes als dessen irdisch-menschliche Verhüllung. Jene hat keine allgemeine, direkte, irdisch-menschliche Erkennbarkeit, sie ist nicht beweisbar, sie hat keine Kontinuität wie diese. Nicht zu trennen sind diese beiden Linien, aber erst recht nicht zu verwechseln. Offenbarung in Ursprung und „Verlauf" ist mehr als Geschichte und doch auch Geschichte, ist göttliches Handeln, nicht allgemein in der Geschichte überhaupt, sondern im Ereignis nicht aller, aber bestimmter, von Gott erwählter und zu kennzeichnender Augenblicke der irdischen Geschichte. Es müßte danach aber die Kategorie der Geschichte als an sich im gleichen Maße Verhüllung, Ausdruck der gerade nicht direkten, nicht unmittelbaren Zugänglichkeit der Offenbarung verstanden sein, als sie in dieser Mittelbarkeit und Indirektheit und Verhüllung von Gott her Ausdruck der Offenbarung werden kann. Bewähren und beweisen würde sich wirkliches Wissen in diesem Punkte der Geschichte daran, daß man imstande und bereit wäre, die irdische Geschichte dem göttlichen Handeln wirklich gegenüberzustellen, in der Bereitschaft und Fähigkeit zu einer gewissen Preisgabe, in der relativen Freiheit hinsichtlich ihres im all-

gemeinen Sinn geschichtlichen Charakters. Wie Luther etwa imstande war — das ist die positive Seite seiner Haltung — durchaus Distanzen und Unterschiede innerhalb des Kanon zu sehen, wie er wünschte, unbekümmert um geschichtliche Kontinuität, Jahrhunderte gerade aus der kirchengeschichtlichen Entwicklung streichen zu können. Aller Nachdruck wäre hier nicht auf die geschichtliche Hülle der Offenbarung, sondern auf die Offenbarung in dieser geschichtlichen Hülle zu legen, immer wieder darauf hinzuweisen, daß mit dem Organ, der Hülle, in der Geschichte der Mensch die Offenbarung nicht hat, daß er, wo er über sie verfügen, zu ihr direkten Zugang haben zu können meint, es noch erst die Frage ist, ob er damit der Offenbarung gegenüberstehe. Es käme darauf an, wenn man von Offenbarung als Geschichte redet, die Offenbarung selbst nicht zu historisieren, den freien und freibleibenden Gott nicht meinen fassen und halten zu können in der Geschichte als solcher, und wäre es Heils- und Kirchengeschichte. — Vilmar ist in dem allen gebundener, starrer, überhaupt einliniger und direkter. Es ruht ganz offenbar sein Interesse auf jener anderen Seite der Sache, ihrer Geschichtlichkeit als solcher, auf der besonderen Qualifiziertheit der irdisch-geschichtlichen Verhüllung durch das göttliche Handeln in ihr und hinter ihr. Darin vor allem besteht für ihn der Wert der Begriffe Geschichte, Tatsache, Entwicklung, daß er damit die in seiner Theologie beherrschend dastehende Realität, Faktizität, Wirklichkeit des göttlichen Handelns und Seins in und unter dieser irdisch-geschichtlichen Erscheinung in der Direktheit, Unzweideutigkeit und nahezu Identifikation glaubt beschreiben zu können, die schon in früherem Zusammenhang für seine Auffassung von der Kirche als charakteristisch sich herausstellte. Mehr um der Untrennbarkeit der beiden Seiten als um ihrer Unterscheidbarkeit willen liegt ihm an diesen Kategorien, mehr an der positiven als der negativen Deutungsmöglichkeit ihrer Zwei-

linigkeit. Symptomatisch ist schon, daß er — darin gleich den sonst um ihrer mangelnden Kirchlichkeit willen von ihm getadelten Biblizisten — die Bibel unter der Kategorie der Geschichte gesehen und behandelt hat und zwar wie jene unter heftiger Polemik gegen den ihm allzu indirekten, abstrakten Begriff der „Lehre". „Göttliche Geschichte"[7]) ist ihm die Bibel, wichtig an ihr „die großen Schritte, mit denen Gott durch die Welt geht"[8]). Die Treue, mit der er gerade dem in den Tatsachen und Fakta, in der Geschichte in der Bibel sich offenbarenden Gott nachgeht, die Genauigkeit, mit der er gerade da im Einzelnen und im inneren Zusammenhang der Fakta Gott meint fassen und finden zu können, führen ihn nicht zufällig zu jenem Biblizismus mehr formaler als materialer Art. In diesem selben geschichtlichen Sinn steht er nun auch Theologie-Kirche-Amt gegenüber — wie ja überhaupt die Auffassung von Schrift und Kirche Hand in Hand gehen —. In der Kirche sieht er den historischen Prozeß, die Evolution der Offenbarung, die Kirche mit dieser heiligen Geschichte, die Kirche als diese heilige Geschichte, ist die Antwort auf jene Frage nach der Legitimierung jener göttlichen Prädikationen und Ansprüche ihrer Erscheinung hier und jetzt, sie ist gerade darin die Wirklichkeit und Garantie jener direkten Beziehung zu Gott. Institut, Anstalt Gottes ist sie als diese Kirche. Als Institut zur Erhaltung und Fortpflanzung des in der Realität und Nähe Gottes bestehenden Seligkeitsgutes wird sie nun wichtig. Der Begriff der T r a d i t i o n gewinnt Bedeutung, jener Gedanke einer in einem irdisch-geschichtlichen Verlauf, einer konkret feststellbaren Übermittlung von Generation zu Generation erst als real, wirklich gesichert sich erweisenden, in ihrer Verbundenheit mit jenem Verlauf und jener Übermittlung, ja in ihrer Identität mit

---

[7]) Ho. I. S. 270.

[8]) Do. I. S. 103.

ihnen wesentlich sich darstellenden, wirklich erfüllten Verbindung von Gott und Mensch. „Haben wir diesen geschichtlichen Glauben (d. h. das Festhalten der Kontinuität der Gottestaten ...) nicht, so zerstören wir uns die Gottesnähe. Darum ist diese Tradition nötig zur Erhaltung des Gottesbewußtseins. Die Gottestaten ... sollen referiert werden und zwar mündlich vom Vater auf den Sohn, vom Sohn auf den Enkel ... Diese lebendige Tradition hat ... den ersten Rang in der Bewahrung der Offenbarung. Die Aufgabe der Kirche besteht darin, daß alle selig werden können in jedem Jahrhundert"[9]. Wichtig wird endlich gerade hier wieder das geistliche Amt. In ihm ist die direkte historische Reihe von der Gegenwart bis zurück auf die Apostel, auf Christus selbst gegeben. Wirkliche Successio apostolica ist hier vorhanden[10]), historisch dokumentiertes Mandat und darin erkennbares Mandat Gottes. Die Jahrtausende der Kirche sind der Boden seiner Autorität, in ihm ist der unabgebrochene Zusammenhang, den die Kirche als göttliches Institut besitzen muß, vorhanden. In seine Hand gegeben, in seinem Besitz, geht das Seligkeitsgut gesichert von Generation zu Generation. Wie wichtig der historische Zusammenhang als solcher dann im einzelnen für Vilmar ist, mag ein praktisches Beispiel beleuchten. In der Theologie der Tatsachen heißt es einmal: Glücklicherweise ... ist es keine Repristination, wenigstens nicht in allen Kirchen, daß der heilige Geist durch Gebet und Handauflegung mitgeteilt wird, sondern eine aus der Apostelzeit in unabgebrochenem Fortgang bis auf diesen Tag bewahrte und alle Zeit sich von Neuem vollziehende Tatsache. Zu diesen glücklichen Landeskirchen ist denn auch die Kirche in Hessen zu rechnen. Ihre Kirchenordnungen ... verordnen für den Akt der Handauflegung „die exhibitive Formel". Und mit dieser Formel

---

[9]) Coll. bibl. A. T. I. S. 337/8.

[10]) Augsburg. Conf., S. 130/131.

ist die Konfirmation mittels Handauflegung wenigstens seit dem Jahre 1539 vollzogen worden und wird noch heute vollzogen"[11]. Ein letztes Licht auf die Bedeutung und den Sinn des historischen Prinzips in der Theologie wirft endlich auch die berühmte Auffassung der Offenbarung als historischer Prozeß, der Kirchen- und Dogmengeschichte als Selbstexplikation der Offenbarung[12]. Zwar betont Vilmar aufs Schärfste, daß es sich um Selbstexplikation handele, daß die Perfektibilität[13], das Entwickeln nicht die Offenbarung selbst, sondern ihr Erkanntwerden durch den Menschen betreffe. Aber die Offenbarung als stufenweis sich eröffnendes, in der Erkenntnis der Kirche sich entwickelndes, in ihr sich niederschlagendes und aufhäufendes, von ihr zu verwaltendes und verwendendes Depositum gleichsam zu fassen, aus der Offenbarung eine Offenbarungsgeschichte machen, heißt doch vergessen, daß das „Gott selbst" jede solche direkte Zugänglichkeit und Verfügbarkeit, auch wenn Offenbarung Geschichte ist, ausschließt. Das Wort „tatsächlich" aber bedeutet für Vilmar wirklich nichts anderes als „unmittelbar"[14]. Wenn Vilmar sagte, die Kirche ist die Daseinserscheinung und Entfaltung Christi, die Expansion seiner Person, das Amt der Fortsetzer seiner Taten, Vermittler seiner Gegenwart, so sind solche Direktheitsaussagen eben dadurch möglich, daß Vilmar in ihre Geschicht-

[11] Theol. d. Tats., S. 55.

[12] Es handelt sich um die als These von Kliefoth, in der Durchführung von Thomasius stammende Auffassung der Kirchen- und Dogmengeschichte als „sukzessives, in bestimmter Ordnung erfolgendes Ausschöpfen der göttlichen Offenbarung des neuen Bundes: 1. u. 2. Jahrhundert: Gott-Vater, 4. Jahrhundert: Gottheit des Sohnes und Geistes, 5. Jahrhundert: Gottmenschheit Christi, Augustin bis Luther: die Erlöser*tat* des Gottmenschen. Es stehen noch aus die Erfahrungen über das Wesen der Kirche und die Eschatologie (vgl. Vilmar, Luther, S. 28 ff.).

[13] Do. I. S. 21.

[14] Do. I. S. 142.

lichkeit als solche die objektive Gewähr des Zusammenhangs, der realen Beziehung zu Gott hineinlegt, daß in ihrer objektiv-geschichtlichen Erscheinung, als Faktum, Tatsache, historischer Prozeß, die Kirche Gottes Institut, heilige Kirche ist.

Die beherrschende Bedeutung der Geschichte in der Theologie, ihre in jenem fast ununterscheidbaren Zusammenhang ihrer irdisch-geschichtlichen und göttlichen Seite gegründete besondere Qualität, das in dem „auch Geschichte" sich völlig auflösende „mehr als Geschichte" hat nun sein Gegenbild auf politisch-staatlichem Gebiet. Was in eminentem Sinn von der Geschichtlichkeit der Kirche gilt, das hat in der Geschichtlichkeit der staatlichen Institutionen sein Abbild, seinen Reflex. Es ist bei jener Direktheit der theologischen Aussagen über die Geschichte unvermeidlich, zu allem auch sonst vorhandenen Geschichtlichen, zur Geschichte überhaupt und allem auf sie Gegründeten von der Kirche aus in eine benachbarte, freundschaftliche Beziehung zu treten. Zwar hat auch in dem auf ihre Geschichtlichkeit gegründeten Bund zwischen Kirche und Staat die Kirche den Vorrang, die innere Priorität. Vilmar hat die Geschichte direkt und eindeutig und allgemein nicht heilig gesprochen. Aber der Satz eines vielleicht etwas enthusiastischen Parteigenossen im Hessischen Volksfreund, in der Geschichte könne man Gott mit Händen greifen, ist, wenn er ihn selbst so auch m. W. nie ausgesprochen hat, doch auch ihm kein völlig fremder und ferner Gedanke. Das Prädikat der Heiligkeit und Göttlichkeit erkennt er in direktem, unzweideutigem Sinn nur jenem besonderen Ausschnitt und Kern der allgemeinen Geschichte zu. Die andere Geschichte ist nicht an sich, direkt, unmittelbar, eindeutig göttlich oder heilig, sie hat aber ihren mehr als menschlich-irdisch-geschichtlichen Sinn als „Beiweg der Offenbarung"[15]). Es

---

[15]) Ho. II. S. 282.

zeigt „auch die Profangeschichte Züge göttlichen Waltens", wenn sie auch „nur Schatten, Nachbilder oder Ahnungen"[16]) sind. Es geht nämlich auch die Profangeschichte letztlich zurück auf Gottes eigenes Handeln, auf Uroffenbarung. Und nun sind es die zwar deteriorierten, aber doch nicht ganz entstellten, die geschichtlichen aus der Urzeit her übermittelten und darum irgendwie göttlichen und als solche von Christentum und Kirche neu bestätigten und geheiligten Reste der Uroffenbarung die „als Gott geschaffene Zustände der Menschenwelt"[17]), als geschichtliche Institutionen, eine Beziehung zu dem letzten Ursprung, Gott selber, darstellen. Darum heißt es vom Volks- und Staatsleben, daß es nur in der Bewahrung dieses Zusammenhangs mit seiner Urzeit das bleibende Korrektiv gegen Entartung und schließlichen Untergang besitze[18]). Mag also eine Scheidung und Reserve gegenüber dem allgemein, profan Geschichtlichen immerhin für nötig erachtet werden, mehr als relativ kann sie nicht sein. Ist theologisch Geschichte in jenem prononcierten Sinn Offenbarung, göttliche Geschichte, so muß sie eine relative Beziehung zu Gott auch sonst erhalten, beanspruchen können. Der Gegensatz direkt und indirekt ist darum kein ausschließender, weil er nicht ein Entweder-Oder bedeutet, sondern nur ein Mehr oder Weniger. Es ist kein qualitativer, sondern quantitativer Gegensatz. Man kann ja in Wirklichkeit der Kirche, dem Amt um ihrer Beteiligung, ihrer Zugehörigkeit zur Geschichte willen gerade *keinen direkt göttlichen* Charakter zusprechen. Tut man das doch, so muß man irgendwie die Geschichte als solche eben heilig halten. Und dann kann man auch einen auf die Geschichte als solche sich gründenden Staat nicht ausschließen, sondern muß ihn bejahen und fordern, wenn auch unter relativen Abgrenzungen und Vorbehalten. Dann

---

[16]) Coll. bibl. A. T. S. 6.

[17]) Coll. bibl. N. T. II. S. 309.

[18]) Ho. I. S. 329.

aber kann man auch *nur diesen geschichtlichen Staat* bejahen und muß — wie es dann ja auch geschah — die widergeschichtlich gewordenen, die geschichtliche Entwicklung unterbrechenden, die revolutionären politischen Erscheinungen als vom Teufel stammend ablehnen und bekämpfen. Die geschichtlich verstandene Kirche und der geschichtlich gewordene Staat gehören dann zusammen. Für Deutschland aber — nicht absolut also — ist das die Monarchie. Sie ist hier die geschichtlich gewordene staatliche Institution, und um dieser ihrer Geschichtlichkeit willen ist sie für die Kirche nicht absolut, aber relativ, auf ihrer tieferen Ebene, sehr ernst zu nehmen. Und die Kirche umgekehrt als die im tiefsten und letzten Sinn und Grund göttlich geschichtliche Größe, ist der innerlich mächtigste Helfer des Staates der Legitimität, die ursprünglich und direkt göttliche Größe gegenüber der relativen und abgeleiteten der Politik. Mit ihr im Bunde soll und kann die letztere den Anspruch, „mehr als Menschenwerk zu sein" zu sein, am wirksamsten und wirklich „legitim" aufrechterhalten.

β) Erfahrung.

Von außen gleichsam tritt in Kirche und Staat die Geschichte als die direkt oder indirekt vermittelnde Größe an den Menschen heran, stellt ihn in der geschichtlichen Kirche und dem geschichtlichen Staat direkt oder indirekt vor die Realität Gottes, beansprucht in ihrer Geschichtlichkeit direkt oder indirekt, primär oder sekundär wie er selbst gehört zu werden. Im Prinzip der Geschichte stellt die objektive Seite der Beziehung von Kirche und Staat zu Gott sich dar. Aber es ist das nur ihre eine Seite, sie braucht und findet ihre Ergänzung durch das zweite, das subjektive Prinzip der Erfahrung. Auch damit wie mit jenem ersten historischen steht Vilmar mitten in seiner Zeit. Theologisch nennt er selbst immer wieder den Pietismus als Bereiter auf diesem

Wege, und im politischen Leben der Zeit waren patriarchalische Stimmungen und Gesinnungen durchaus geschätzt und erwünscht. Man kann auch hier die positiven Möglichkeiten nicht übersehen, die mit eben jenem Prinzip die Zeit zu besitzen glaubte, die sie darin verwirklichen wollte. Theologisch war der Begriff der Erfahrung — unter dieser Formel taucht das subjektive Prinzip am häufigsten bei Vilmar auf — der erwünschte, im Kampf gegen den Rationalismus wertvolle Ausdruck dafür, daß es sich in der Beziehung von Theologie und Politik zu Gott wirklich um ein den Menschen angehendes, ihm nicht nur von außen auferlegtes Band handele. Auch in seinem Innern, in seinem Kern ist diese Beziehung Bindung für den Menschen. Und weil auch hier, darum umso festere, darum allseitige, völlige, reale Bindung. Jenes „Nicht-bloß-historisch", das bei Vilmar immer wieder auftaucht als Abwehr gegen die in dem „bloß Objektiven" möglicherweise liegende Veräußerlichung und Abstraktion bedeutet positiv für ihn „sondern auch durch Erfahrung". Erfahrung aber ist „die persönliche Beteiligung an den Tatsachen"[19]), das fortwirkende, nicht abgeschlossene, sondern in jedem Einzelnen sich wiederholende, von neuem sich erzeugende Wesen der Tatsachen. Und Erfahrung ist so das notwendige Komplement zum „historischen Faktum". Theologisch würde auch hier wieder die Fruchtbarkeit, aber auch Schwierigkeit des Begriffs in seiner möglichen, aber nicht selbstverständlichen Doppelheit liegen, würde auch hier die Distanz zu beachten sein, die zwischen dem, was auch Vilmar testimonium spiritus sancti internum nennt und der an sich eindeutig menschlichen, psychologischen „Erfahrung", dem „Erlebnis" besteht. Es ginge darum, die volle Paradoxie dessen, was Luther „Erfahrung im heiligen Geist" nennt, hier einzusehen, in der gebührenden Gleichgültigkeit gegen die psychologische Erfahrung als solche zu sehen und zu

---

[19]) Do. I. S. 7.

sagen, daß Gott selbst wie die objektive, so auch die subjektive Möglichkeit seiner Offenbarung ist, daß die Wirklichkeit und Wahrheit der Zusammenschließung von experientia als menschlicher Erfahrung und Geist Gottes selbst — das sprengt aber grundsätzlich alle Psychologie — nur von Gott, d. h. aber dann immer neu zu vollziehen ist. Daß diese experientia Gabe, Tat Gottes sei, daß der Glaube kein natürliches Organ bedeute, daß er nicht Überhöhung des alten Menschen, sondern Neuschöpfung bedeute, hat auch Vilmar immer wieder hervorgehoben. Aber die merkwürdig psychologischen Beschreibungen, die er von diesem Glauben, dieser Erfahrung der Tatsachen dann gibt, ihre Auffassung als „neuer wesentlicher Inhalt unseres Selbstbewußtseins"[20]), als Tätigkeit unseres inneren „Zentrallebens"[21]), als von Gott zwar neu geschaffenes, aber doch nun dem Menschen gehörendes „Organ", als eine andern Prozessen geistigen Verstehens durchaus, wenn auch auf höherer Stufe, analoge „Rezeptivität" und Sensibilität[22]), als „Zustand", jene naturalistischen Bilder von der uns durchströmenden Lebenskraft Christi[23]), von einem in uns gepflanzten, entwicklungsfähigen Keim zu einem neuen Menschen[24]), von der Aufnahme göttlicher, sich vervielfältigender Lebensstoffe in unser Selbst[25]), die Vorstellung einer genetischen Entwicklung dieser Kräfte im ordo salutis, das alles zeigt auch hier wieder die Tendenz zu völliger Zusammenschau der beiden Linien. Diese Erfahrung ist das testimonium des Geistes[26]). Vilmar bekennt sich im Grunde zum

[20]) Do. II. S. 143.
[21]) Do. I. S. 19/20.
[22]) Do. II. S. 144/45.
[23]) Do. II. S. 173.
[24]) Do. II. S. 132.
[25]) Do. I. S. 143.
[26]) Do. I. S. 122.

pietistischen Erfahrungsprinzip, nur daß er seine subjektivistische Enge durchbricht und das Ganze in jenen kirchlichen Rahmen hineinstellt. Die Kirche hat die Tradition der Erfahrung, sie normiert durch ihre großen universalen Erfahrungen die Erfahrungen der einzelnen Glieder, sie überwacht durch das die Tradition der Erfahrung darstellende und fortsetzende geistliche Amt die Erfahrungen der Einzelnen. Der Hirte hat auch darin allen anderen voranzugehen. Von ihm wird ein größeres Maß von Erfahrungsfähigkeit gefordert als von allen anderen. Von ihm gilt in besonderer Weise, daß der auferstandene Christus in unsere Herzen gelegt wird mit seinen Kräften des ewigen Lebens, daß sie durch ihr Zeugnis — es ist das der durchaus in kirchlich erweiterter und ausgeglichener, seiner subjektivistischen Einengung entkleideter Form wieder aufgenommene pietistische Gedanke — unmittelbar von Person zu Person, und von Seele zu Seele, die Erfahrungen der Kirche weitertragen. „Die christliche und zwar kirchliche Lebenserfahrung ... gewährt der heiligen Schrift" — und, kann man ergänzen, dem in der Kirche sich entfaltenden historischen Prozeß der Offenbarung — „eine unüberwindliche Beglaubigung"[27]). Als historische Tatsache und zugleich eigene Erfahrung ist die von Theologie, Kirche und Amt beanspruchte und auszusagende Beziehung zu Gott real, präsent.

Es entspricht diesem Tatbestand in der Theologie, wenn nun auch in der Politik jenes patriarchalische Verhältnis innerlicher Beteiligtheit, gefühlsmäßiger Bindungen an jenes geschichtlich Gegebene, das, mit dem man durch innere Erfahrung und Erlebnisse verwachsen ist, Bedeutung gewinnt. Vilmar hat einmal den Zusammenhang zwischen Theologie und Politik direkt als den der Gesinnungen be-

---

[27]) Do. I. S. 99/100.

schrieben. Er hat auch für die Politik dies Korrelat des in der Anerkennung der Legitimität bejahten, äußeren Zurechtbestehens der politischen Mächte für unerläßlich gehalten. Er hat entsprechend wie in der Theologie darin den Akt der persönlichen Aneignung, der Teilnahme, der Anerkennung und darin der inneren Beglaubigung des geschichtlich Gewordenen, durch die Geschichte dem Menschen Dargebotenen gesehen. Durch eben diese Gesinnungen, dies psychologische Moment werden die politischen Institute für den Menschen ein Teil seines eigenen Wesens, seines Selbst. Die Politik, der Staat, die Obrigkeit, die darauf verzichtet, sich von diesen Gesinnungen tragen zu lassen, schneidet sich ihre eigenen Wurzeln ab. Es steckt nämlich für Vilmar auch in diesem subjektiven Moment der Politik, in diesen Gesinnungen eine mehr als rein menschliche Qualität. Es geht darin um die inneren gottgeschaffenen Keime eines Volkes, das innere Erbe von seinem Ursprung her, das durch Christentum und Kirche neu in Wirksamkeit gesetzt und geheiligt ist. Von da aus aber, von dieser inneren Seite ihres Wesens her rücken nun wieder Politik, Staat, Obrigkeit in das Licht einer wenn auch indirekten, so doch wirklichen Beziehung zu Gott. Es können weder jene geschichtlichen, objektiven Beziehungen dieses innere Band, diese innere Aneignung entbehren, noch die innere gesinnungsmäßige Beziehung ihr äußeres, durch die Geschichte ihr gesetztes Objekt. In ihrem Miteinander sind Geschichte und Erfahrung für die Kirche wie für den Staat gründend, muß ihnen in der Kirche in direktem, eindeutigem, besonderem, für die Politik aber wenigstens indirektem, mittelbarem, allgemeinem Sinn die Bedeutung zugesprochen werden, die Möglichkeit und Wirklichkeit der zwischen Theologie und Politik und Gott bestehenden Beziehung, die Möglichkeit und Wirklichkeit der direkt oder indirekt in Theologie und Politik sich offenbarenden Realität Gottes selber zu sein.

γ) Das Resultat: Gegebenheit, Stabilität, Konservativismus.

Auf den eigentlichen Charakter, auf das letzte Wesen dieser beiden Prinzipien, des geschichtlichen wie des erfahrungsmäßigen dürfte nun der von Vilmar im Anschluß daran und als ihre Konsequenz vertretene Grundsatz der Stabilität, der Unveränderlichkeit des so Gegebenen noch ein letztes und wohl entscheidendes, endgültiges Licht werfen. Geschichte und Erfahrung schaffen das Resultat des Gegebenen, der Gegebenheit, die dann um der direkt oder indirekt göttlichen Qualifiziertheit willen Anspruch auf Fortdauer und Erhaltung, auf Unveränderlichkeit hat. Theologisch bestätigt eben dieses Resultat, eben diese Konsequenz die Vermutung einer als Identifikation des Göttlichen und Menschlichen bezeichneten Tendenz bei Vilmar. Nur so ist die Forderung absoluter Stetigkeit begreiflich, die doch nur für ein wirklich Göttliches erlaubt und gerechtfertigt sein könnte. Wirkliche Unterscheidung müßte jene ungebrochene Sicherheit und Besitzfreudigkeit, jene direkte Verfügungsmöglichkeit des Menschen über von Gott Gegebenes, wie sie bei Vilmar — und würde sie dann auch beschränkt auf den Menschen im geistlichen Amt — tatsächlich vorliegt, unmöglich machen. Wirkliches von Gott Gegebensein könnte nur in einem dem Menschen auch als Geschichte oder Erfahrung in keiner Weise Verfügbaren bestehen, könnte nur als immer neuer, nie selbstverständlicher Akt des göttlichen Gebens selbst in Frage kommen. Vilmar aber hat doch wohl anstelle des Gebens eine Gegebenheit gesetzt. Sein Prinzip der Geschichte wie das der Erfahrung sind in Wirklichkeit undialektischer, einliniger, unbeweglicher, als sie gerade als theologische Prinzipien sein dürften. Das notwendige „Bewußtsein der Kirche, etwas Festes, Unbewegliches zur Grundlage zu haben"[28]), schafft Vilmar sich durch den Verweis auf

[28]) Do. I. S. 102.

die in ihrer Geschichte, in heiliger Geschichte, und Erfahrung, göttlicher Erfahrung, aber Geschichte und Erfahrung sich bewährende und beweisende Göttlichkeit. Offenbarungstatsachen genetisch entwickeln, sie summieren zu einem Kirchenschatz, sie in ihrem Prozeß, sie als Geschichte zugänglich machen, überschauen, überblicken, besitzen, heißt aber die Offenbarung historisieren. Die Selbstbezeugung Gottes am Menschen zu substanziellen Wirkungen des heiligen Geistes[29]), zu entwicklungsfähigen Kräften im Menschen, seine rechtfertigende und heiligende Tat zu dem inneren Prozeß des ordo salutis machen, die Proklamation des Lebens in jenem naturalistischen Verständnis heißt sie psychologisieren. Historische und psychologische Daten aber sind allerdings Gegeben h e i t e n. Diese statische direkte einlinige Auffassung von Geschichte und Erfahrung schließt nun aber jene Forderung der Stabilität, der Unveränderlichkeit in sich. Hat diese Geschichte und Erfahrung in Kirche und Amt diesen göttlichen Sinn und Charakter, so kann nur e i n e Haltung die gebotene und mögliche sein, die geschichtlich-erfahrungsmäßige Fortführung und Erhaltung. So gibt es nur den einen Grundsatz der absoluten Stabilität für die Zukunft, so kann nur eine konservative Haltung als die allein mögliche und geforderte übrig bleiben, eine Haltung, die unbeweglich auf dem Boden der kirchlichen Geschichte und Erfahrung, konkret dann ihres Bekenntnisses, ihrer Ordnungen, ihrer Organisation stehen bleibt, eine Haltung, die fortführen, erhalten, aber nicht abreißen will.

Eben hier wird nun auch die Beziehung zum politischen Konservativismus deutlich. Bei der Indirektheit der Beziehung zwischen Politik und Gott bleibt es auch jetzt. Es gibt auf politischem Gebiet keine absolute Unveränderlichkeit. Einen Konservativismus schlechthin hat Vilmar nicht

---

[29]) Do. II. S. 137.

vertreten. Aber die in der Theologie so wesentlich historisch und psychologisch verstandenen Prinzipien der Geschichte und Erfahrung involvieren und bestärken nun auch auf dem sekundären politischen Gebiet die gleichen Prinzipien. Es konstituieren auch dort Geschichte und Erfahrung Gegebenheiten, die als solche unveränderlich zu erhalten sind. Einen Bruch mit diesen Gegebenheiten gibt es für den Konservativismus nicht, nur ein Fortbilden, Ausgestalten, allmähliches Wachsen. Der Begriff der Gegebenheit schließt entsprechend der Theologie in sich die Forderung der Stabilität. Alle staatlichen Ordnungen müssen darum auf die längste Dauer, gleichsam auf die Ewigkeit angelegt sein. Darin entsprechen sie ihrem letztlich göttlichen Ursprung, darin stellt die weltliche Ordnung die Ewigkeit der göttlichen Ordnung der Kirche wirklich dar, weist auf sie hin, bereitet ihre Erkenntnis vor, dient selbst der Berufung, nimmt teil an der Würde jener direkt göttlichen Ordnung. Es kann das Resultat einer in der Theologie schon statischen, einlinigen, identifizierenden Auffassung des objektiven und subjektiven Prinzips kein anderes sein als die Proklamation der göttlichen Gegebenheit und damit die Proklamation der Unveränderlichkeit und zwar für beide Gebiete. Sind für die Kirche Geschichte und Erfahrung Organe, Gefäße göttlichen Handelns, die diesen Inhalt in sich tragen, so ist nicht einzusehen, warum sie nicht auch für das politische Leben dieselbe vermittelnde Bedeutung haben sollen, warum die dort göttlich qualifizierten Momente den Widerschein jenes Lichtes nicht auch auf einem zweiten sekundären Gebiet tragen sollen. —

So dreifach vermittelnd zwischen Theologie und Gott, Politik und Gott und damit nun auch Theologie und Politik selbst, sind Geschichte und Erfahrung die den Bund des theologischen und politischen Konservativismus auch bei Vilmar begründenden und tragenden Prinzipien.

b) Die aufbauenden Prinzipien.

Worin dieser so vermittelte Bund nun konkret in die Erscheinung trete in Kirche und Staat, worin die in jenen gemeinsamen Prinzipien begründete Forderung einer Analogie sich verwirkliche, das durch Geschichte und Erfahrung als Gegebenheit Dargebotene und Bestätigte, das Vermittelte selbst ist nun zum Schluß noch kurz zu zeigen. Es handelt sich um die drei konstitutiven oder aufbauenden, gestaltenden Prinzipien des Organismus, der Bindung oder des Gesetzes und der Autorität oder Herrschaft. Sie sind primär kirchliche, damit aber auch für die Politik normative Prinzipien. An ihrer Verwirklichung und Erhaltung hängt, in ihnen manifestiert sich die Rechtbeschaffenheit der kirchlichen und politischen Institute, d. h. die Kraft und Wahrheit ihrer Beziehung zu Gott und damit die Möglichkeit und Wirklichkeit ihres Zusammenhangs untereinander.

α) Organismus — Gliederung.

Kirche und Staat sind nach Vilmar jeder auf seinem Gebiet ein Ganzes, das Gliederungen und Abstufungen, Ordnungen in sich enthält. Das bezeichnet Vilmar mit dem der Zeit geläufigen Begriff des Organismus. Es ist darin für ihn ein Doppeltes enthalten, die Bezeichnung der Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit, Vielheit der einzelnen Glieder und die Bezeichnung ihrer Einheit, ihrer Zusammenfassung zu einem Ganzen, zu einem Leib. „Wie der Begriff von Gliedern die Vielheit derselben wesentlich in sich schließt, ebenso umfaßt er auch die Gemeinschaft und innere Verbundenheit dieser vielen Glieder untereinander"[30]. Organismus ist also die Kirche. „Der Leib Christi hat einen καταρτισμός, eine Organisation (Organismus), welche durch Liebe und Frieden zusammengehalten wird und an welcher sich jedes Glied beteiligen muß. Der Begriff der Glieder

---

[30]) Coll. bibl. N. T. II. S. 300.

eines Leibes an sich, insbesondere aber die Gliedlichkeit am Leibe Christi schließt in sich nicht allein die Gemeinschaft überhaupt, sondern auch die geordnete Gemeinschaft ... Ordnungslose Massen hat Gott nicht einmal in der Kreatur, geschweige denn im Reich der Gnaden geschaffen ... Eine absolute Gleichheit der Glieder ist nicht vorhanden"[31]). Denn die Kirche umfaßt Glieder von den verschiedensten Stufen des göttlichen Lebens, durch diesen verschiedenen Stand der Einzelnen aber wird eine Gemeinschaft mit gegliederter Ordnung gebildet. Es haben nicht alle die gleiche Erkenntnis, gleiche Erfahrung und damit die gleichen Funktionen. Wie sich zu Anfang alle „Kräfte und die durch dieselben bedingten Funktionen ... wie konzentrische Kreise um die Apostel und die übrigen von dem Herrn eingesetzten Ämter als ihren Mittelpunkt, von wo aus sie geleitet und verwendet wurden"[32]), schlossen, so jetzt um die Hirten als Nachfolger der Apostel, als Verkörperung von Geschichte und Erfahrung. Dem Amt gegenüber „verhält sich die Gemeinde nur empfangend"[33]). Darin, in dieser Rezeptivität — das ist aber etwas anderes als Passivität — besteht ihre Funktion innerhalb des Organismus der Kirche. — In analoger Weise sieht Vilmar nun auch das wahre staatliche Leben gestaltet. Nach dem Grundsatz der Analogie ist für ihn im Staate alles korporative Leben weltlich, d. h. relativ gut, alles Atomisieren unbedingt verwerflich[34]). In allen göttlichen Ordnungen ist für ihn von Haus aus eine bestimmte Organisation bereits mitgesetzt. So erscheint ihm das Volk als ein Leib, dessen natürliche Glieder die örtlichen und beruflichen Gruppen sind. Gerade diese Unterschiede sind ihm das Natürliche, Gesunde, Regelmäßige, von Gott Geordnete. Diese organische Gliederung ist „die Bedingung der

---

[31]) Coll. bibl. N. T. II. S. 296/97.

[32]) Do. II. S. 191.

[33]) Do. II. S. 275.

[34]) Vgl. Coll. bibl. N. T. I. S. 304 und K. u. W. I. S. 96.

Existenz für ein jedes Volk"[35]). So sind für Vilmar die deutschen Stände nichts Willkürliches und Zufälliges, sondern die durch Gott gesetzte Gliederung dieses Volkes. Darum ist für ihn in Deutschland die ständisch gegliederte Monarchie die dem Organismusgedanken allein entsprechende Form.

Was Vilmar mit eben diesem Begriff des Organismus ablehnen will, ist die absolute Gleichheit, die „ungeordneten Massen", die „bloß der Addition unterworfenen Summen"[36]). Aber es ist nun bezeichnend, daß er einseitiger Vertreter des Organismusprinzips ist, daß auch nur neben ihm für das Prinzip der Gleichheit einzutreten er niemals eine Nötigung empfunden hat. Er hat den zumal theologisch in Erinnerung zu rufenden Gedanken der Gleichheit der Menschen vor Gott abgewiesen als vom ethischen Gesichtspunkt zwar richtig, aber für den realen Aufbau der Kirche irrelevant[37]). Woran er sich in eben diesem Organismusprinzip hält, das ist die geschichtlich und erfahrungsgemäß allein konstatierbare und dann für ihn notwendig normative, exklusiv wichtige Tatsache der gegebenen Ungleichheit der Menschen, die dann Einordnung in Klassen und Stufen, mit besonderen Aufgaben und Rechten erfordert und in der Gliederung im Organismus ihre undurchbrechliche, starre Festlegung erhält, für die dann z. B. Gewerbefreiheit, Freizügigkeit, Güterzerschlagung auf weltlichem, Gemeindeverfassung auf kirchlichem Gebiet absolute Unmöglichkeiten sind. Eine reale Gleichstellung und Gleichberechtigung aller kommt höchstens als eschatologische Möglichkeit in Betracht. Hier und jetzt ist sie grundsätzlich abzulehnen. Es kann aber bei einer in solch direkter, unmittelbarer, organischer Weise wie bei Vilmar gedachten Einbeziehung Christi in die Kirche, speziell das geistliche Amt, die Wahrheit der absoluten qualita-

---

35) Coll. bibl. A. T. II. S. 28.
36) Coll. bibl. A. T. II. S. 28.
37) K. u. W. I. S. 213.

tiven Verschiedenheit von Gott und Mensch nur in dieser Form der festen Gliederung und Abstufung innerhalb dieser Gemeinschaft zur Geltung kommen und gewahrt werden. Um Raum zu gewinnen für die Wahrheit, daß es gerade vor Gott unter den Menschen sich nur um relative Unterschiede neben letzter Gleichheit handeln kann, müßte in Kirche und Amt gerade Gott und Mensch ganz anders distanziert werden, müßte deshalb Geschichte und Erfahrung dort ganz anders zweilinig, dialektisch verstanden und durchgeführt sein. Nachdem aber in der Theologie in dieser Weise die Dinge in eins geschaut und festgelegt sind, kann dem Staat, der auf eben diese Prinzipien sich gründend als Organismus sich darstellt, die Anerkennung seiner Rechtmäßigkeit, ja die indirekt göttliche Würde nicht versagt werden, kann sie aber exklusiv auch nur ihm zuerkannt werden.

Darum sind die organisch gegliederte Kirche und der organisch gegliederte Staat wesentliche Bundesgenossen, einer des anderen Bestand und Kraft, wenn auch in verschiedenem Maße stärkend. Daß die Kirche in ihrem Kreise, in ihrer so viel tiefer gehenden und so viel stärker bindenden Weise die organische Ordnung aufrecht erhält, und zwar als absolut notwendige, als unbedingt richtige und gute, stärkt den Bestand der entsprechenden organischen Gliederung auch auf staatlichem Gebiet. Aber die Kirche kann und muß ein Weiteres tun, sie kann und muß mit der Macht und Würde des überlegenen Organismus, des Instituts Gottes in jenem direkten Sinn, in der Fundamentalpolitik, die sie zu treiben hat, eintreten für die Rechtmäßigkeit und Abbildmäßigkeit der organischen Gliederung des Staates. Das ist sie ihrer Aufgabe als weltdurchdringende und weltheiligende Kirche, als Kirche Gottes *auf Erden* schuldig. Der Staat seinerseits kann der Kirche als die prinzipiell niedere der höheren Ordnung einen gleichen Dienst nicht leisten. Aber er kann seinem Abbildcharakter in diesem Punkte treu sein und damit seinen Beruf als Vorbereiter und Hinweis auf jene in der

Kirche verwirklichte Ordnung Gottes hin erfüllen. Er kann die Gliederung der Kirche damit nicht stützen und erhalten wie diese die seinige. Er kann aber Anknüpfungspunkt sein, in seiner niederen relativen Form das Verständnis für das Wesen der Kirche als geordneter, gegliederter Organismus anbahnen und erleichtern. Der abbildliche Organismus des Staates kann hinweisen, ja hinführen, überleiten zu dem urbildlichen Organismus der Kirche.

β) Gesetz — Bindung.

Es bedeutet nun aber diese Gliederung schon an sich auch eine Aufrichtung von Schranken für das einzelne Glied, eine Begrenzung der Funktionen und Lebenskreise, deren Innehaltung Bedingung ist für das Bestehen des Ganzen. Darin, in diesem Gedanken der Schrankensetzung und -bewahrung hängt das Prinzip des Organismus zusammen mit einem anderen, das eben diesen Gedanken in seinem weitesten Umfang bezeichnet, dem Prinzip der Legalität. Daß alles in Kirche und Staat nach festen, undurchbrechlichen Gesetzen, nach bestimmten Normen, innerhalb bestimmt begrenzter Bahnen vor sich gehen, daß es Maßstäbe für das Richtige und Notwendige geben müsse, das ist damit bezeichnet. „Gesetzlichkeit" als „die erste Bedingung alles äußeren Lebens"[38]), die Notwendigkeit des Gesetzes und Rechtes ist darum das zweite konstitutive Prinzip für Kirche und Staat. Auch die Kirche hat das Gesetz Gottes, die absolute Schrankensetzung für den Menschen zu predigen. Sie darf es um der Liebe willen nicht verschweigen, sie darf es in der Gnade nicht untergehen lassen. „Ohne daß" das Gesetz „vollständig erkannt und erlebt ist, kann von Erkenntnis der Erlösung nicht die Rede sein. Erst muß das Gesetz ... erlebt und erfahren sein — es muß erkannt und anerkannt sein, daß die Gesetze Gottes allgemeine und unbedingte Ordnung

---

[38]) Ho. I. S. 139.

sind, ohne welche alles zerstört wird"[39]). Es bleibt auch für den Christen die Schranke des Gesetzes bestehen und darf nicht übersprungen oder gar niedergerissen werden. Der Mensch in der Kirche ist ein gebundener Mensch. Wie konkret Vilmar diese Bindung und Schrankensetzung gemeint hat, mag neben der Erinnerung an die Invariabilität des Dogmas, die unbedingt bindende Kraft der Bekenntnisse etwa auch der eine Hinweis andeuten, daß er Gedanken und Handhabung der Kirchenzucht energisch erneuert und durchgeführt hat. — Bindung, Schrankensetzung gibt es nun in analoger Weise auch auf dem Gebiet der Politik. Im Recht ist sie hier gegeben. Die Handhabung des Rechtes ist Bedingung für den Bestand aller weltlichen Gewalt. Um der Handhabung des äußeren Gesetzes willen ist weltliche Gewalt überhaupt vorhanden[40]). Am Gebrauch des Gesetzes hängt die Festigkeit und Unwandelbarkeit des Staates in den Grundlagen, an ihm hängt die innere Berechtigung aller staatlichen Ordnung. Und wenn in diesem Sinne der Staat ein Rechtsinstitut genannt, von dem Staate als von einem Rechtsstaat gesprochen wird, so sind diese Bezeichnungen innerhalb des Bereichs der christlichen Kirche vollständig und allein berechtigt[41]). Die Handhabung dieser bürgerlichen Gerechtigkeit und zwar zur Furcht für die Verletzer der Rechtssphäre, ist das Kriterium rechtmäßiger politischer Gewalt. Das Recht aber ist nun kein weltliches Ding, kein Prinzip, das Recht ist Gottes Sache, und „jedes Recht ist etwas ursprünglich Göttliches"[42]). Gesetz im eigentlichen Sinn freilich ist der Dekalog und er allein. Er enthält das reine, absolute Gottesrecht, und sein berufener Verkünder und Wächter ist die Kirche. Das menschliche Gesetz, das politische Recht ist dem Gottesrecht und -gesetz gegenüber

[39]) Coll. bibl. A. T. I. S. 244.
[40]) K. u. W. I. S. 212.
[41]) Past. theol. II. S. 175.
[42]) Coll. bibl. A. T. I. S. 332.

immer sekundär und relativ. Aber es steht, sofern es Gesetz und nicht Willkür, Recht und nicht Gewalt ist, in organischer wesensmäßiger Verbindung mit Gott selbst, es liegt dann in ihm aus der Uroffenbarung her und neu geweckt und belebt durch die christliche Offenbarung ein göttlicher Keim und Wesenszug. Hält das menschliche Recht und Gesetz diese Beziehung zu seinem Ursprung und Grund fest, verwirklicht es in seiner Weise und seiner Sphäre die Gebote Gottes, wird es geübt im Namen Gottes, so ist von ihm zu sagen, daß es Gott selbst repräsentiert, daß es in dieser Beziehung heilig ist, daß in ihm Gott selbst gehorcht wird, daß solchem Gesetz und Recht gegenüber der Christ den Gehorsam als Heiligungsäußerung zu leisten hat. Es ist alles menschliche Recht von Gott abzuleiten und deshalb in seinem ganzen Bestande heilig zu halten. An dieser Beziehung festzuhalten nicht um des bloß menschlichen Rechtes willen, sondern mit vollem Bewußtsein kraft göttlichen Rechts, um der ewigen Vergeltung und ewigen Gerechtigkeit willen ihr Amt zu üben, das ist die Bedingung, an die das Ansehen und die Kraft des menschlichen Gesetzes und Rechtes geknüpft ist, die Bedingung, unter der allein auch Kirche und staatliche Obrigkeit in diesem Punkte zusammengehen können.

In diesem Gebrauch des Gesetzes berühren sich Kirche und staatliche Obrigkeit notwendig. „Jeder Staat ist angewiesen auf Handhabung des Gesetzes, und die Kirche ist der Wächter des Gottesgesetzes“[43]). Diese Zusammengehörigkeit beider beschreibt Vilmar mit dem alten Gedanken des dreifachen Gebrauchs des Gesetzes: der Staat handhabt das Gesetz Gottes nach außen hin. Er schützt Leben, Eigentum, Familie, straft die Verletzer des Rechts und sorgt damit für die Umzäunung, Bindung, Sicherung des äußeren Lebens. Er schafft und übt die iustitia civilis.

---

[43]) Hess. Volksfreund, 1849, Nr. 69.

Der Kirche hingegen ist der ungleich wichtigere erzieherische und belehrende Gebrauch des Gesetzes anvertraut. Dieser Zusammenhang nun zwischen kirchlicher und staatlicher Tätigkeit bedeutet auch hier wie überall eine gegenseitige Zuordnung. Es besteht tatsächlich für den Staat die Möglichkeit, im usus legis politicus zu der in der Berufung bestehenden ersten Stufe des christlichen Lebens selbst hinzuführen, und die Obrigkeit ist in seiner Handhabung eine Vorbereiterin auf das Evangelium und zwar eine schlechthin notwendige, unentbehrliche Vorbereiterin, weil sie Rechtsschutz und Frieden schafft, Vorbedingungen zum Wachstum des Evangeliums, zur Erzeugung und Erhaltung der Bekehrung, die Vorbedingung zum Bestande der Kirche Gottes auf Erden überhaupt. „Und wird diese Anerkennung (äußerer Schranken) mit jener Festigkeit und Unbeugsamkeit gefordert und bewirkt, welche für göttlich gesetzte Schranken nötig ist, so folgt dann seiner Zeit auch die innere Anerkennung dieser Schranken als einer Notwendigkeit höherer, nicht bloß menschlicher Art, und der Zustand der Erleuchtung ist vorbereitet"[44]). Das ist der Sinn des usus legis politicus für die Kirche, daß weltlicher Rechtsschutz durch weltliche Gewalt als göttliche Institution ein Diener des Evangeliums ist, und wenn auch der unterste, so doch ein wesentlicher, ein unentbehrlicher, der über sich selbst hinausweist. Aber der Staat gewinnt auch seinerseits durch diesen Zusammenhang mit der Kirche. Sie erzieht zur Achtung des politischen Rechtsbestandes, weil in ihr ja primär Recht gegründet wird[45]). Der Zusammenhang mit der Offenbarung, mit der Kirche, die sein eigenes aus Uroffenbarung her ererbtes Recht neu bestätigt, bedeutet für ihn die Verbindung mit den in derselben liegenden Kräften der steten Verjüngung. Und vor allem: alle Maßnahmen des

---

[44]) K. u. W. I. 229/30.

[45]) Schulr. S. 89. 2. Aufl.

Staates helfen nichts, alle bloß menschlich-fleischliche Gerechtigkeit, auch der bloße Usus politicus fruchten nichts, wenn nicht die Gewissen wieder in umfassender Weise gebunden werden. Zur inneren Zucht, zu dieser Bindung der Gewissen braucht der Staat die Kirche. Die Gewissensbande sind die starken, festen, weil innerlichen, den Menschen in seinem Kern erfassenden Bindungen, denen gegenüber alles äußere Recht nur an dünne Fäden gebunden sein muß. Der Gebrauch des Gesetzes schließt Theologie und Politik zusammen. In ihm gerade und ausschließlich wirkt sich ihrer beider Beziehung zu Gott aus, in ihm wird darum der Zusammenhang zwischen den beiden Gebieten selbst immer neu Wirklichkeit und Wahrheit.

Das Prinzip des Gesetzes, des Rechtes ist für Vilmar Ausdruck der dem Menschen in Kirche und Staat notwendigen Bindung und Schranke. Es ist die Negation abstrakter Freiheit. Für ein selbständiges, jenem Bindungsprinzip gleichwertig nebenzuordnendes Freiheitsprinzip bietet der Rahmen eines geschichtlich und erfahrungsgemäß fundierten und festgelegten Konservativismus keinen Raum. Freiheit schließt alle Gegebenheit in jenem strengen Sinn aus und „göttliche" Gegebenheiten menschliche Freiheit. Es hätten auch hier Kirche und Amt ungleich gebrochener, indirekter in ihrer Beziehung zu Gott verstanden werden müssen, um den Gedanken der Freiheit in der Kirche und dann auch auf politischem Gebiet wirksam werden zu lassen. Wird der allein absolut bindende Gott, vor dem es dann nur den gebundenen, unfreien Menschen gibt, in einer durch Geschichte und Erfahrung getragenen und gerade darin als göttlich erkannten und bekannten Kirche und Amt direkt gegenwärtig geglaubt, erscheint er entsprechend auf politischem Gebiet gleichsam hypostasiert im Recht, so ist die beherrschende Bedeutung gerade dieses Prinzips nicht mehr erstaunlich, so ist auch seine notwendige und exklusive Anerkennung im Rechtsstaat, im historischen Gesetz des Staa-

tes unvermeidlich, so ist der Bund, in den Kirche und Staat hier treten müssen, gegeben. Wie sehr die Unterschiede zwischen beiden damit rein relative und quantitative werden, das wird gerade beim Prinzip des Rechts deutlich, das mag die Erinnerung an jene letzte und höchste Rechtshandlung, zu der weltliche Gewalt berufen und berechtigt ist, anschaulich machen. In der Vollziehung der Todesstrafe für die Zerstörung von Gottes Ebenbild ist der Staat imstande und berufen wie Gott genau Wiedervergeltung zu üben. Hier hat er nach Vilmar das Weltrichteramt im Kleinen übertragen bekommen. Da treten also auch in der Politik Gott und Mensch in höchste Nähe zueinander.

γ) Autorität — Herrschaft.

Das letzte und dritte Prinzip endlich, das für Vilmar in Kirche und Staat bestimmend wirksam ist, ist das der Autorität. Es braucht zur Handhabung eines Gesetzes einer persönlichen Autorität, d. h. „einer geistigen Überlegenheit, welcher Fähigkeit und Macht inwohnt, Regeln zu geben und deren Einhaltung zu befehlen"[46]. Das Wesen der Autorität ist ihr Außer- und Oberhalb-des-Menschen-Sein, die gebietende Überlegenheit, die Herrschaft, der gegenüber es auf der anderen Seite nur Unterordnung, Gehorsam, Anerkennung gibt. Die Autorität muß gegeben sein, um wahre Autorität darzustellen. Weder schafft die Gemeinde das geistliche Amt, noch setzt sich das Volk durch Kontrakt oder Kompromiß oder Wahl selbst eine Obrigkeit. Die Quelle aller Autorität ist Gott. Auf seine Einsetzung geht direkt das geistliche Amt zurück. An ihm und durch es macht die Gemeinde und der Einzelne seine Erfahrungen. Durch Geschichtlichkeit und Erfahrungsbesitz und -fähigkeit besitzt es seine göttliche Autorität. Und vom deutschen Königtum, der deutschen Monarchie als der für Deutschland allein in Be-

[46]) K. u. W. I. S. 229/30.

tracht kommenden Autorität hat Vilmar in einer akademischen Rede einmal ausgeführt: Sie ist an und für sich, ihrer Grundlage und ihrem Wesen nach, allem menschlichen Bestreben ... entzogen"[47]). Durch die Geburt, durch Erblichkeit, durch eine lange geschichtliche Reihe äußerlich gesetzt, nicht gemacht, durch natürliche Treue und Dankbarkeit innerlich beglaubigt, steht sie nicht in menschlicher, sondern mit göttlicher Autorität bekleidet da, gesetzte, gegebene Obrigkeit. Jedes Institut besteht nach Vilmar nur durch Autorität. Für die Gemeinde ist der Hirte, für das Volk seine Obrigkeit gottgesetze Autorität. Christi Autorität ist nur da durch das Amt, der Einzelne kann nicht über das Amt als reale Autorität Christi auf Erden, als Verkörperung aller kirchlichen Autorität sich hinwegsetzen und direkt auf Gott zurückgreifen wollen. Im Amt begegnet ihm Gottes Autorität, da hat er sich ihr zu beugen. Und analog kann auf politischem Gebiet nur in seinem König das Volk Gott selber ehren. Von Gottes Gnaden König, das bedeutet für das Volk wirklich göttliche Autorität. Und noch eins gehört zum Wesen der Autorität, daß sie in P e r s o n e n verkörpert sei. Darum das persönliche geistliche Amt in der Kirche, darum kann in der Politik der lebendige Gott nur repräsentiert werden durch einen lebendigen König und Herrn, kein totes Gesetz. Als das energischste Dokument der unmittelbaren Nähe und steten Gegenwärtigkeit des lebendigen Gottes ist der König dem Volke Israel gegeben. Darum ist das Verachten der irdisch-menschlichen Autorität jeder Art, wieviel mehr der göttlichen Autorität des Amts, auch und gerade der Person, die mit Autorität bekleidet ist, Sünde[48]). Naturgemäß wird auch von diesem dritten Theologie und Politik gemeinsamen Prinzip der Autorität aus die Bundesgenossenschaft beider gefordert. Mit der Geltendmachung der Autorität auf einem der beiden Gebiete wird auch das

---

[47]) Königt. d. A. T. S. 5.
[48]) Theol. Mor. I. S. 269.

andere gestärkt und geschützt. Auf keinen Fall darf die Kirche gegen Autoritätslosigkeit im Staate gleichgültig sein. Das Aufhören der obrigkeitlichen Autorität würde dem Evangelium auch hier eine wertvolle Grundlage in der Zeitlichkeit entziehen. „Eine Auflösung der weltlichen Autorität durch die Handlungen der Menschen muß deshalb als ein wesentlicher Angriff nicht allein auf Gottes Gesetz, sondern auch auf das Evangelium angesehen werden"[49]). Durch die Geltendmachung ihrer eigenen äußeren Autorität dient die weltliche Obrigkeit vorbereitend und schützend, nicht grundlegend, auch der kirchlichen Autorität. Sie selbst aber empfängt den noch größeren Dienst von der Kirche, die, ihre eigene Autorität wahrend und übend, von innen her alle Autonomie und Autokratie des Menschen ausschließt.

Denn darin ist auch dieses dritte Prinzip einseitig und eindeutig, daß ihm ein ausdrückliches Korrelat, eine Relativierung in dem Gedanken etwa der Selbstbestimmung, der Selbständigkeit des Menschen nicht zur Seite steht. Die in der Kirche und dem Amt direkt verkörperte Autokratie Christi kann nur das Autoritätsprinzip für die Kirche dulden, und sie kann auf weltlichem Gebiet nach direkter Analogie ebenfalls nur Autorität, d. h. dann auf jeden Fall keine Demokratie als Korrelat haben. Geistliches Amt und obrigkeitliches Amt sind Autorität, exklusiv Autorität und, jene direkt, diese indirekt, Ausdruck der göttlichen Herrschaft über den Menschen.

So werden Kirche und Staat durch Organismus-, Rechts- und Autoritätsprinzip analog gestaltet, so realisiert sich im Einzelnen und Konkreten der grundsätzliche Zusammenhang. Durch die Immanenz und damit Einlinigkeit und Ungebrochenheit der vermittelnden Prinzipien nimmt auch das Vermittelte selbst notwendig teil an diesem Charakter, bekommt es selbst jene schroff exklusive Bedeutung und Geltung.

---

[49]) K. u. W. I. S. 232.

Wenn Gott hier, in diesem doch irdisch-menschlichen äußeren und inneren Geschehen in absoluter Überlegenheit, Bindung und Selbstherrschaft präsent ist, dann können die gegensätzlichen Momente der Gleichheit, Freiheit und Selbstbestimmung keinen ernsthaften aktuellen Anspruch mehr daneben bedeuten, können sie nur als eschatologische Elemente noch ernst genommen werden.

Schluß.

Die Darlegung der theologisch-politischen Zusammenhänge bei Vilmar in ihren positiven Grundlagen dürfte mit dem allen in den wesentlichen Zügen geboten sein. Von dem neuen Moment, das durch den theologischen Realismus Vilmars geschaffen wird, ging sie aus und zeigte die von da aus sich ergebende Notwendigkeit der Distanzierung zwischen Theologie und Politik. Es erhob sich aber damit die Frage nach der Möglichkeit einer Aufrechterhaltung des konservativen Rahmens. Sie fand ihre Lösung in der Aufdeckung der für Theologie und Politik gemeinsam gründenden Prinzipien der Geschichte und Erfahrung, die ihrerseits wieder die für die Ausgestaltung und wirkliche Durchführung des Bundes zwischen Theologie und Politik entscheidenden Prinzipien des Organismus oder der Gliederung, des Gesetzes oder der Bindung, der Autorität oder Herrschaft ergaben und trugen. Was zunächst wie ernsthafte Infragestellung des Bundes von Theologie und Politik, Kirche und Staat, geistlichem Amt und obrigkeitlichem Amt scheinen konnte, endete keineswegs mit einer Durchbrechung des konservativen Rahmens. Sinn und Ergebnis des ganzen Unternehmens war der Ersatz des reaktionären durch den in weiterem Sinn konservativen Rahmen. Eine Verschiebung des Schwerpunkts, eine quantitative Abstufung zwischen Thron und Altar und dann, allerdings nach diesem Vor-

behalt, allerdings belastet mit dieser Hemmung, doch etwas modifiziert der alte Bund beider Mächte.

Was Vilmar wollte gerade in jenem Vorbehalt, was er meinte mit dieser Distanzierung, war die Emanzipation der Theologie, der Kirche, des Amts von der Omnipotenz der Politik, des Staates, der Obrigkeit. Mit Recht suchte er sie eben damit zu begründen und zu erreichen, daß er sie in ihrem besonderen, durch ihren Gegenstand, ihren Herrn, ihren Auftraggeber geschaffenen und gebotenen Wesen und damit eigentümlichen Aufgabe zu erfassen suchte. Es kann und muß sich auf die Weise eine relative Scheidung zwischen Theologie und Politik, wie sie auch in jener Distanzierung Vilmars vorliegt, ergeben. Und nun ist nicht das, daß diese Scheidung sich dann wirklich nur als relative erweist, das Fragwürdige. Theologie als theologia ektypos et viatorum, Kirche als irdisch-sichtbarer Leib des himmlischen Hauptes, Amt als Auftrag und Dienst und nichts sonst und aufs Schärfste vor allen Konfusionen mit dem Auftraggeber selbst gehütet, lassen in der Tat an sich nur eine relative Scheidung von allem anderen Tun und Sein und Reden in der Welt zu. Darin vielmehr liegt das Fragwürdige, daß Vilmar jene Größen in dieser strengen Unterschiedenheit der beiden hier zu bedenkenden Seiten gerade nicht verstanden hat. Indem er gerade in der Verbundenheit beider Seiten, in ihrer „Einheit und Einerleiheit" die göttliche Realität glaubte fassen und geltend machen zu müssen, indem er gerade mit den höchst zweischneidigen Prinzipien der Geschichte und Erfahrung diese höchste Unmittelbarkeit und Direktheit erreichen zu können meinte, band er sich an im Grunde immanente Prinzipien. Und indem er diesen hier Fähigkeit und Möglichkeit nicht nur, sondern die Eigenschaft und das Prädikat des Göttlichen direkt zuschrieb, konnte oder mußte er dieselben Prinzipien als auch auf politischem Gebiet gründend gelten las-

sen, kam er zu dem Staat der Legitimität mit patriarchalischem Charakter, dem er dann um dieser Grundlagen willen und speziell in seinen durch das Analogieverhältnis zur Kirche bestätigten konstitutiven Prinzipien des Organismus, des Rechts und der Autorität irgendwie göttlichen Charakter zuzugestehen nicht umhin konnte. Was man als Starrheit, Fanatismus, Infallibilitätsansprüche bei Vilmar in seiner theologischen und politischen Haltung beklagt oder getadelt oder auch als Festigkeit und Unbeweglichkeit bewundert hat, hat in diesem Immanenzcharakter seiner Theologie seinen Grund. Immanente Größen können ihre „Göttlichkeit" nur damit beweisen und sich erhalten, daß sie exklusiv sind oder doch sein wollen. Starrheit, Fanatismus, Infallibilität sind die notwendige Folge aller Direktheiten und Unmittelbarkeiten. Daß auch in dieser Überspannung und Vereinseitigung richtige und fruchtbare Einsichten schlummern, wichtige Hinweise auf vergessene Wahrheiten gegeben worden sind, soll mit dem allem nicht bestritten werden. Das Vilmarsche Korrektiv bedeutet für den theologisch-politischen Konservativismus, so wenig es um seiner inneren Verwandtschaft willen mit ihm ihn wirklich erschüttern konnte oder überhaupt wollte, die Erinnerung daran, daß in Theologie, Kirche, Amt eine besondere, eigentümliche, freie, ja überlegene Größe neben die Politik tritt, es hat innerhalb des Konservativismus den virtuellen Schwerpunkt auf die Seite der Theologie verlegt. Ein Verzicht auf die Immanenz zugunsten der f r e i e n Offenbarung Gottes, ein schärferes Abgrenzen zwischen Gott und Mensch in Theologie, Kirche, Amt, ein dialektischerer, vorsichtigerer Gebrauch der Prinzipien der Geschichte und Erfahrung hätte die Notwendigkeit, jedenfalls die Exklusivität des Bundes der Kirche mit gerade diesem Staate ausgeschlossen. Alles auf den selbst, d. h. f r e i handelnden, sich in keiner Weise dem Menschen zur Verfügung und zum Besitz gebenden Gott stellend,

wären für die Kirche wie den Staat größere Beweglichkeit, mannigfaltigere Möglichkeiten gewonnen worden. Es wäre um des qualitativen Gegensatzes, um der strengen Unterschiedenheit des Menschen auch und gerade in der Kirche und im Amt von Gott selbst willen auch dem Gedanken der Gleichheit, Freiheit und Selbständigkeit relativer Raum geschaffen worden, sie wären als durchaus und ebenso ernsthaft wie jene anderen Prinzipien in Frage kommendes Korrelat zur absoluten Überlegenheit, bindenden Gewalt, und Selbstherrlichkeit Christi in der Kirche und analog dann im Staate nicht von vornherein fast völlig außer acht geblieben. So aber bleibt es bei dem konservativen Bund von Kirche und Staat, so kommt irgendwie auch bei Vilmar der im Luthertum nie ganz vergessene Gedanke des corpus christianum, des wesensmäßigen Zusammenschlusses von Kirche und Staat in einem umfassenden, irgendwie göttlich qualifizierten Rahmen direkter Gegebenheiten wieder zur Geltung. Vilmar bleibt in der Gebundenheit und Enge alles Konservativismus, aber mit seiner Verlegung des Akzentes, seiner Selbständigkeitserklärung von Theologie und Kirche gegenüber der Politik vielleicht dennoch hinweisend auf eine noch überlegenere Instanz, als er sie faktisch dargestellt hat, eine Instanz, die vielleicht beide, Theologie und Politik ganz aufheben könnte, um sie wirklich indirekt, mittelbar, aber darin ganz an sich, nicht sich an sie zu binden, die die Starrheit, Eindeutigkeit und Exklusivität bestimmter Gestaltungen beider dadurch lösen könnte, daß sie die Ehre und Würde ihrer Göttlichkeit auch ihnen nicht überträgt als ihren Besitz und eigentümlichen Charakter, die eben damit prinzipiell neben jenen auch andere Gestaltungen möglich machen, ja gebieten könnte. Eben von da aus würde dem Konservativismus gegenüber mit seiner immer vorhandenen Neigung zu Festlegung und Bindung, zu romantischer Deifizierung irdischer Größen als heilsames Korrektiv der

Liberalismus zu rechtfertigen sein, der mit seinem Protest gegen die Verabsolutierung irdischer Größen die Erinnerung an ihre eschatologische Vollendungs- und Erfüllungsbedürftigkeit und -möglichkeit darstellen könnte. Vilmars Korrektiv aber, seine Forderung einer selbständigen, weil heiligen Kirche dürfte, ganz theologisch — denn so hat er ja seinen ganzen Konservativismus begründet — verstanden, d. h. die Einheit und — nun nicht Einerleiheit, sondern — Unterschiedenheit ihrer beiden Seiten eingesehen, auch so als zu Recht bestehend in Geltung bleiben. Noch freier, als Vilmar es wollte und wollen konnte, müßte die Kirche, samt dem Staat befreit von jenem Absolutheitsanspruch und Immanenzcharakter und für eine nicht in ihr vorhandene, sondern sich immer neu durch Gott selbst vollziehende Überordnung, Bindung und Herrschaft Gottes selbst, Politik und Staat gegenübertreten. Und weil für sich selber bereit, zum Zeichen ihrer Unterschiedenheit und Nichtidentität mit Gott ihre Über- und Unterordnung durch den Gleichheitsgedanken, ihre bindende Gewalt durch die Erinnerung an die geschöpfliche Freiheit des Menschen, ihre Autorität durch auch Selbstbestimmung des Menschen relativieren zu lassen, würde sie auch für die politische Gestaltung des Lebens neben jenen konservativen andere Möglichkeiten gelten lassen, ohne sich ein für allemal an eine bestimmte zu binden, für eine bestimmte absolutes Recht in Anspruch zu nehmen. Sie würde, immer neu an Gott gebunden, — das bedingt ihre Relativität in positivem und negativem Sinn — nicht Politik und Staat freigeben, sondern ihnen, nun aber immer neu, nicht ein für allemal und für eine besondere Möglichkeit ihrer Gestaltung sagen müssen, was Theologie und Kirche Politik und Staat allein sagen kann, aber zu sagen — das ist ihre Besonderheit vor der Politik — auch den Auftrag hat, was auch Vilmar letztlich gemeint hat: daß Politik und Staat und Obrigkeit im Großen und

im Kleinen wie sie selbst durch Gott gebunden seien. Der Zusammenhang von Theologie und Politik, Kirche und Staat würde in ihrer beider durch die Kirche immer wieder neu und konkret zu verkündigenden „Relativität" zu Gott bestehen und darin allein. Er müßte eben damit als Zusammenhang zwischen beiden selbst ungleich beweglicher, variabler, relativer sein, als auch das Vilmarsche Korrektiv des theologisch-politischen Konservatismus es schon andeutete.

II. Teil: Die polemische Abgrenzung.

Einleitung.

1. Absatz:

Die Bedeutung der Polemik und Praxis für das Problem.

Mit der Darstellung der positiven Grundlegung ist aufs Ganze gesehen der Würfel gefallen. Der für Vilmar allein mögliche, aber auch notwendige Zusammenhang von Theologie und Politik ist grundsätzlich festgelegt, sein theologisch-kirchlicher und politischer Standpunkt als ein modifiziert konservativer zwar, aber doch wirklich konservativer gekennzeichnet. Es kann sich in allem, was nun folgt, um nicht mehr handeln als eine Beleuchtung eben derselben Sache von anderer Seite, um eine aus dem negativen Spiegelbild der polemischen Abgrenzung einerseits, der Realisierung und Durchführung in der Praxis andererseits sich ergebende Bestätigung, um eine Variation desselben Themas. Damit daß die Arbeit gerade diesen Verlauf nimmt, soll keineswegs der Theorie an sich und überhaupt der Vorrang vor der Praxis oder ihr eine höhere Bedeutung zugesprochen werden. Gedanke und Tat sind wie immer so auch hier nur in ihrem Miteinander, der Gedanke durch die Tat und umgekehrt zu deuten und zu verstehen. Aber nachdem unter dem Eindruck der besonderen Bedeutung gerade der positiven Grundlegung bei Vilmar der methodische Ansatzpunkt für die Erörterung der Frage des Vilmarschen theologisch-poli-

tischen Konservativismus einmal hier in der Grundlegung, der positiv systematischen Gedankenarbeit des Mannes genommen worden ist, steht es allerdings nun so, daß der entscheidende Teil der Aufgabe gelöst *ist*, daß es sich in der Heranziehung der Negation und Praxis um nicht mehr handeln kann als darum, die dort getroffene vorläufige Fixierung des Problems nach Möglichkeit auch von anderer Seite her zu stützen und in ihrer Richtigkeit wahrscheinlich zu machen. Darum aber *kann* es sich handeln, und der Versuch, das Problem durch seine Durchführung durch das Gesamtlebenswerk des Mannes als ein für ihn beherrschendes, als ein damit aber nicht nur für ihn, sondern für den ganzen von ihm bestimmten Lebens- und Wirkungskreis bedeutungsvolles und gestaltendes aufzuzeigen, möchte um dieser Möglichkeit willen nicht unterlassen werden dürfen. Zu diesem Gesamtwirken des Mannes gehören aber auch seine polemischen Abgrenzungen. Sie für das Problem in der eben angedeuteten Erwartung und Absicht heranzuziehen, ist Aufgabe und Ziel dieses zweiten Teils.

2. Absatz:

Die Bedingtheit der Polemik.

Es ist auf alle Fälle bemerkenswert, daß neben die Position bei Vilmar eine polemische Abgrenzung von solcher relativen Selbständigkeit und solchem Ausmaß tritt, daß die Kritik, die Negation so als integrierender Bestandteil seines Gesamtwerks, als *die* andere Seite seiner Arbeit an den geistigen Grundlagen seiner Zeit dasteht. Es könnte an sich ja durchaus genügen, die Position zu entwickeln, das Ja zu entfalten und in und mit eben dieser positiven Darstellung etwaige Kritik zu üben. Es könnte ja an sich durchaus die Position die Negation, die Selbstbesinnung die Polemik, das Bekenntnis die Abwehr, wenn auch unausgesprochen, so doch

deutlich genug in sich enthalten, ohne daß beides jedesmal als ein Doppeltes, als eine Zweiheit direkt in die Erscheinung träte. Man könnte eben damit, daß man ausdrücklich und mit Betonung Ja sagt, das abgrenzende Nein bereits gesprochen haben und der Notwendigkeit überhoben sein, es noch einmal besonders und für sich zu sagen. Wenn Vilmar direkte Kritik zu üben, ausdrückliche Polemik zu treiben sich genötigt sieht, so hat das seine sehr bestimmten Gründe.

a) Zeitliche Bedingtheit.

Man darf nicht übersehen, daß auch das Wie jeder Arbeit seine zeitliche Bedingtheit hat, d. h. daß der Makrokosmos einer Zeit seinem Wesen und Inhalt nach sich spiegelt im Mikrokosmos der einzelnen Menschen und ihres Werkes und das umso stärker und deutlicher, je mehr der Mensch und sein Werk wirklich in der Zeit steht. Und nun ist es vielleicht gerade Eigenart und Besonderheit, Erfordernis und Recht stark bewegter Zeiten, in dem Aufeinanderprall der verschiedenen einander feindseligen Richtungen den eigenen Standpunkt durch ausdrückliche Abwehr und Bekämpfung anderer Standpunkte eindeutig zu bezeichnen und zu sichern. Man könnte fragen, ob in solchen Zeiten die einfache Position, das Ja, das Bekenntnis überhaupt gehört wird, ohne die gleichzeitige, direkt aufrüttelnde und Anstoß erregende Polemik und Abwehr, ob die letztere nicht einfach der notwendige äußere Schutz ist, mit dem es sich die von allen Seiten andringenden Gegner vom Leibe hält, ob das Verfahren der rein immanenten Kritik nicht allzu feinhörige Ohren verlangt, die in solchen Zeiten, die widerhallen vom Lärm der sich befehdenden Meinungen und Forderungen, einfach nicht vorhanden sind. Wohl auch durch diesen Charakter seiner Zeit bestimmt, hat Vilmar es für nötig gehalten, in aller Deutlichkeit die polemische Abgrenzung zu vollziehen, die Gegner namhaft zu machen, von denen er seinen eigenen Standpunkt grundsätzlich geschieden weiß, deren Anliegen und

Sache er in diametralem Gegensatz zu der seinigen findet. „Wenn der künftige Hirte", sagt er in seiner Theologie der Tatsachen, „nicht erfährt, wer der Wolf ist, wer die Diebe und Mörder sind, wozu dann die Waffen?"[1]). Mehr als zu mancher anderen Zeit bekommt es eben damals die Kirche zu spüren, daß sie in der Welt steht, wird der Staat gemahnt an den Irrtum seines Absolutheitstraumes. Es wird Sturm gelaufen gegen Kirche und Staat, in Theologie und Politik. Zu den blutigen, gewaltsamen äußeren Auseinandersetzungen und Machtkämpfen, die damals im öffentlichen staatlichen und kirchlichen Leben zwischen den feindlichen Parteien stattfinden, zu Angriffen auf Leib und Leben, wie Vilmar sie damals selbst erfuhr, und die er mit der Waffe zurückschlagen mußte, ist seine Polemik, seine Negation vielleicht die direkte und notwendige und konsequente Entsprechung auf geistigem Gebiet. Die Gegner können eben nicht übersehen werden. Allzu nahe stehen die Kämpfenden einander gegenüber, der Angriff ist allzu konkret und akut. Es ist die wirkliche Situation der Zeit, die sich spiegelt in dieser Doppelheit von Position und Negation bei Vilmar.

b) Persönliche Bedingtheit.

Wohl brauchen und schaffen sich solche Zeiten die entsprechenden Menschen, aber sie finden sie auch vor. Unentscheidbar ist hier die Frage nach dem prius und posterius. Neben die zeitliche Bedingtheit der Polemik tritt ihre Begründung in der persönlichen Eigenart des Mannes. Die Einheit von Mann und Werk wird hier deutlich und verlangt Beachtung. Zu den „Vermittlungs- und Friedensseelen, deren Friedfertigkeit nichts anderes als Schwäche und Feigheit ist"[2]), hat Vilmar nicht gehört. Er selbst bezeichnet sich als „überscharf ausgeprägte Persönlichkeit, welche wie ein zu scharfes

---

[1]) Theol. d. Tats., S. 6.

[2]) Grau, S. 14.

Messer leicht wund macht und leicht wund wird"[3]). Als „Mann des Hasses und der Liebe", von erstaunlicher, natürlicher und geistiger Vitalität und Sensibilität, von unerhörter Willenskraft und -macht, jähzornig und rasch aufbrausend bis in sein Alter hinein, fähig sich „in Zorn und Schmerz zu verzehren"[4]), so halten ihn die Erinnerungen seiner Freunde fest, so zeigen ihn heute noch seine Briefe und selbst seine auch in dieser Hinsicht charakteristischen wissenschaftlichen Arbeiten. In eben dieser kraftvollen Lebendigkeit zeigen ihn vielleicht doch gerade jene ältesten kleinen Skizzen, auch noch die Schilderungen Grebes in ihrer treu nachzeichnenden Art, ihren vielen kleinen Erzählungen und Anekdoten, die nicht so sehr „historisch", im höchsten Sinn als eben „charakteristisch" sind. „Er war", schildert ihn Grau, „ein eiserner Mann, fast wie ein rocher de bronze — so hatte auch seine mächtige Gestalt etwas Ehernes, seine Gesichtsfarbe etwas Bronzenes"[5]). Die von ihm erhaltenen Photographien machen in der Tat dem aufmerksamen und liebevollen Betrachter diesen Eindruck begreiflich und deutlich. Man kann die Polemik Vilmars nicht einseitig verstehen als irgendwie geistige Zersetzungserscheinung, sondern als Kehrseite jener leidenschaftlichen Anteilnahme, jenes buchstäblichen „Sich-zu-eigen-machens", jenes völligen Sicheinsetzens, das seine positive Stellung zu Menschen und Dingen kennzeichnet. Er gehörte zu denen, die „lieben können, weil sie ... zu hassen verstehen"[6]) und nur darum hassen, weil sie lieben. Die Polemik ist die Kehrseite der Position. Darum ist es wohl auch Karikatur und Vereinseitigung, wenn seine Gegner ihn als „harte, gefühllose Natur"[7]) hinstellen, von seinem kirchlichen und politischen

[3]) Ho. I. S. 236.
[4]) Ho. II. S. 422.
[5]) Grau, S. 14.
[6]) ebenda, S. 14.
[7]) ebenda, S. 14.

„Generalpächterbewußtsein"[8]), von ihm als dem „schwarzsichtigen und gallsüchtigen Doppelgänger Hassenpflugs"[9]), als einem „unausstehlichen politischen Rückwühler und religiösen Verfinsterer"[10]) reden. Aber es ist etwas Wahres daran, wenn sie seine Polemik als diese in ihrem Ursprung und ihrer Absicht persönlich gestimmte Provokation der Gegner empfinden. Vilmar hat auf solche Vorwürfe hin einmal bei bestimmter Gelegenheit offen geantwortet: „Ich habe aber freilich so, wie ich getan, absichtlich geschrieben, damit von Seiten der Gegner Ärgernis genommen werden könne, ja müsse ... Diese w i r k l i c h christliche Polemik werde ich ... bis an mein Ende vertreten"[11]). Es war wohl nicht nur christliche oder sachliche, sondern auch persönliche Nötigung, wenn er jenen schneidenden, persönlich verletzenden Ton anschlägt, wenn er nicht umhin kann, nach den Zusammenstößen mit Preußen den mit Preußen, dem König und Bismarck zusammenhängenden Dingen das Wort „diebisch" voranzusetzen, sogar von einer „diebisch-preußischen Post" zu reden, wenn er wie bei den preußischen Konservativen nach 66 nur in ostentativer Scheidung vom Standpunkt und der Person der Gegner seine Position meinte behaupten zu können. Seine Polemik wurzelt und wird genährt a u c h aus der in Liebe und Haß leidenschaftlich bewegten Tiefe seines eigenen Wesens, seiner eigenen Vitalität, seines eigenen Lebenswillens.

c) Sachliche Bedingtheit.

Es macht sich endlich auch das in der polemischen Abgrenzung bemerkbar, daß sie als Negation erst die Folge, sozusagen das Anhängsel der Position ist. Aus diesem Zusammenhang läßt sich ihre nicht nur zeitliche und nicht nur persönliche Bedingtheit, sondern eine gewisse sachliche Bestimmt-

---

8) Meurer, S. 122.

9) Meurer, S. 69.

10) Ho. I. S. 455.

11) Hessenzeitung, 1863, Nr. 60.

heit erklären. Es drängt nämlich in ihr jene für die Position so charakteristische und als innerlich in ihr begründet hervorgehobene Einseitigkeit und Exklusivität, jener Fanatismus der Sache zu selbständigem Ausdruck. Die Polemik ist darum das genaue Korrelat zur Position, in ihr wesensmäßig begründet. Weil exklusiv der so begründeten und gestalteten Kirche und dem analog begründeten und gestalteten Staat für Vilmar jene alleinige Berechtigung, jene besondere Qualität und Würde eignen, kann nun alles, was gegen diese genau bestimmten und exklusiv gültigen Ordnungen geht, nur als Widerspruch gegen ihren ewigen Sinn und Gehalt begriffen werden. Darum können sie, solange sie so begründete und gestaltete Kirche und Staat bleiben, nie absolut in Frage gestellt werden, darum kann dem Anliegen der Revotion höchstens relative Berechtigung zuerkannt werden — soweit ihr Anliegen, ohne den eigenen Standpunkt irgendwie in Frage zu stellen oder gar aufzuheben, das eigene bereits ist oder doch werden kann — muß ihm dagegen eine grundsätzliche Unrechtmäßigkeit stets zur Last gelegt werden, weil es von anderem Boden und anderen Voraussetzungen aus geltend gemacht wird. Der Exklusivität und dem Fanatismus der Sache entspricht die Exklusivität und der Fanatismus der polemischen Abgrenzung. Daher also kommt im Grunde der als anmaßend empfundene Ton, jenes „Generalpächterbewußtsein", jener Eindruck von Vilmar als finsterem Fanatiker und streitsüchtigem Reaktionär. Immanente Größen wecken und fordern immer Fanatismus von den Menschen. Indem die Position in die Negation, die Abgrenzung, in die Forderung der absoluten Scheidung immer wieder ausläuft, die Negation mit dem ganzen Gewicht und Gehalt der Position vorgeht, bekommt das ganze Anliegen Vilmars größere direkte Stoßkraft und Wucht, tritt aber auch die Position allzu leicht in den Schatten der Negation, muß man oft den Weg zum Kern, zu dem, was Vilmar nun positiv zu sagen hat, erst suchen durch den Stacheldraht der polemi-

schen Abgrenzungen hindurch. Die Position aber für sich betrachtet und in ihren wesentlichen Zügen gezeichnet, wird man gerade die Polemik als in ihrer Abgrenzung das Positive immer wieder verdeutlichende, nochmalige und andersartige Beleuchtung der Sache gern herbeiziehen, dürfte sie bedeutungsvoll und aufschlußreich sein.

3. Absatz:

Die zwischen Position und Praxis vermittelnde Rolle der Polemik.

Es ist nun aber die polemische Abgrenzung als dieses Bedürfnis nach Kampf, Kritik, Scheidung zugleich das Symptom noch einer anderen Seite von Vilmars Wesen, des Dranges zur Praxis, des Wirklichkeitscharakters seiner Position. Die polemische Abgrenzung ist ein erster Schritt auf seinem Wege von der grundsätzlichen theoretischen Arbeit an dem Aufbau der geistigen Grundlagen, dieser Arbeit, die sich an sich durchaus vollziehen könnte von zurückliegendem, quasi neutralem Orte aus, eine erste Wendung, ein erster Schritt von da in die Dinge, die Ereignisse, das Leben selbst, der ihn dann weiter unter die an der Spitze Stehenden, der nun faktisch Handelnden, an führende Stellen in Kirche und Staat bringt. Seine Polemik ist ein erster Schritt auf den Schauplatz des Geschehens selbst. Sie ist die Dokumentierung sozusagen dafür, daß Vilmar mit seiner Position es durchaus ernst gemeint hat, daß er sie nicht als nur Theorie betrachtet hat, sondern mit ihr zu einer bestimmten, zu seiner eigenen Zeit ein entscheidendes Wort zu reden meinte, eine Dokumentierung für ihren Wirklichkeitscharakter. Als solche ist sie in gewissem Sinn das Zwischenglied, der Übergang von der grundsätzlichen, in sich ruhenden Position zu ihrer Umsetzung in die Wirklichkeit staatlichen und kirchlichen Lebens, der Übergang von innen nach außen, von der Theo-

rie zur Praxis, von Theologie im engeren Sinn, von Staatstheorie und Fundamentalpolitik zum praktischen kirchlichen und politischen Handeln. In seiner Polemik tritt sein Positives konkret hinein in die Wirklichkeit seiner Zeit, wendet sich ihr zu und erscheint in dieser Wendung selbst im Negativ gleichsam noch einmal. Wurzelnd in der positiven prinzipiellen Grundlegung tendiert Vilmars Werk in seiner Polemik bereits hin zu der praktischen kirchlich-staatlichen Tätigkeit, in der er dann in bedeutender Weise an der Gestaltung der Dinge mitgearbeitet hat. Der Übergang von der Theorie zur Praxis, von der Position zum Kampf um ihre Verwirklichung, von dem innersten der drei um dieses Problem beschriebenen konzentrischen Kreise zum äußersten, von dem Rand und der Grenze der Historie zu ihrer Mitte hin, damit aber der Übergang von der bisher wesentlich theologischen Betrachtungsweise — wie sie durch Vilmar selbst geboten war — zu einer den Tatsachen, dem äußeren Geschehen, der Historie als solcher mehr zugewandten Bemühung, dieser Übergang soll sich nun in der Erörterung der polemischen Abgrenzung Vilmars schrittweise vollziehen. Schrittweise — und zwar in zweifachem Vorgehen: Zuerst und zunächst ist zu fragen nach Vilmars Polemik gegen das innerste Wesen der neuen Zeit und von da aus dann überzugehen zu dem, was ihre theologischen und politischen Erscheinungen im Einzelnen für ihn unannehmbar macht.

1. Kapitel.

Das innere Wesen der neuen Zeit.

Die Stellung des ersten Kapitels als erster Schritt auf diesem Wege bringt es mit sich, daß er der theoretischen Form der Position, daß er ihrem inneren Gang, ihren grundsätzlichen Gesichtspunkten näher steht als dem praktisch gemeinten letzten Teil. Es hat die Darstellung der polemischen Abgrenzung hier noch durchaus „fundamentalen" Charakter.

Was Vilmar immer wieder als „Signatur der Zeit" kennzeichnet und ablehnt: das Prinzipielle, den Kern, auf den sich der Kosmos — oder für ihn wohl mehr das Chaos — der mannigfachen kirchlichen und politischen Tendenzen der Zeit zurückführen läßt, das ist es, was hier zunächst zur Sprache kommen soll. Es zeigt sich hier ihm und uns die neue Zeit ihrem inneren Sinn, ihrem geheimen Ziel nach. Dem was in ihrem Herzen am Werke ist, forscht Vilmar nach, „in der äußeren Seite deren geistige Substanz" erfassend. Deshalb aber sucht er auch in der Negation und polemischen Abgrenzung seinen Einsatzpunkt gerade hier im Prinzipiellen, verlegt er hierher den Schwerpunkt seiner Ablehnung, weil er überhaupt die innere treibende Kraft für letztlich wichtiger hält als ihr äußeres Gewand. „Revolution geht ... niemals allein gegen die weltlichen Dinge, sondern alle Zeit gegen die göttlichen Ordnungen; ja sie geht zunächst und zumal in ihren leisen Anfängen gegen die Ordnungen Gottes und dann erst gegen die Könige und Fürsten, gegen die Reichen und Besitzenden"[1]). Wirtschaftliche, soziale, politische Erscheinungen und Strömungen im staatlichen Leben, Verfassungs-, Bekenntnis-, Kultusstreitigkeiten als solche — so sehr sie gerade das Bestimmende, das eigentliche Geschehen zu sein scheinen und meist dafür genommen werden — sind ihm immer Exponenten einer tiefer liegenden Ursache. Hier in der Wurzel, in dem, was mit den äußerlichsten Dingen „gemeint" ist, nicht so sehr in den offenkundigen Wirkungen und Bewegungen fällt für Vilmar d i e Entscheidung, hat darum auch die Abgrenzung einzusetzen. Diese Würzel bloßzulegen und s i e in der äußeren Erscheinung anzugreifen, ist seine bewußte Absicht und Methode. Daß dabei die für die grundsätzliche positive Feststellung des Problems bei Vilmar maßgebenden Gesichtspunkte wiederkehren, ist unvermeidlich. Sie müssen ihm als absolut entscheidende und ein für alle Mal normative Gesichtspunkte auch für die Beurteilung der

---

1) Hallesches Volksblatt, 1860, S. 977.

theologisch-politischen Wandlung seiner Zeit bestimmend sein, sie müssen ihrem Wesen nach der Maßstab sein, an dem er seine Zeit mißt.

a) Zeitwende.

α) Ihr Radikalismus.

Vilmar hat von vornherein die Größe und Bedeutung der in seiner Zeit erfolgenden inneren und äußeren Umwälzungen geahnt und erkannt, wenn auch nicht gleich in der eindringenden Tiefe, in der er ihnen später ins Herz schaute. Es brauchte mancherlei Um- und Irrwege, mancherlei Enttäuschung, bis Vilmar ihr auf den Grund sah, sah, wie auch in ihren besten Zielen und Bemühungen wie der Einheitsbewegung mit Mitteln und von Voraussetzungen aus gearbeitet wurde, die aus anderer Quelle stammten, eines anderen Geistes Früchte waren, als daß er sie bis zuletzt hätte gutheißen, sie bejahen können. Gegenüber dem wilden Durcheinander, dem fast unentwirrbaren Neben- und Miteinander von edelsten und niedrigsten Motiven, der verhältnismäßigen Verhülltheit heterogenster Elemente in solchen Zeiten ist das erklärlich. Und seine eigenen Zeugnisse bestätigen, daß sein anfängliches Schwanken, seine anfänglich freundliche Haltung gegenüber der Dreißiger- und Achtundvierziger-Bewegung etwa nicht, wie seine Gegner damals in teilweiser Versteifung auf überkommene Dinge, später in der Überlegenheit der von hoher Warte aus Zurückschauenden, in jedem Fall aber als selbst nie von dem Neuen von Grund auf Bewegte ihm vorwerfen, Charakterlosigkeit, bedenkliche Wandlungs- und Anpassungsfähigkeit, sondern doch wohl mehr ein ehrliches und energisches Seinen-Weg-suchen in einer Zeit allgemeiner Verwirrung ist, wobei der auf den einzelnen Stationen dieses Weges bekundete Fanatismus der Meinung allerdings die Gegner reizen mochte. Nicht von vorgefaßter Meinung aus, sondern aus lebendiger Auseinandersetzung und nächstem Gegenüberstehen heraus ist Vilmar auch zu

seinen negativen Resultaten gelangt, sah er sich in die Notwendigkeit versetzt, Polemik zu treiben. Auch sie ist so das Ergebnis eigenen Suchens und Findens, nicht überkommene, sondern selbständig aufgenommene und erkannte Nötigung. Seine eigene Lebenserfahrung und Lebenserkenntnis führen Vilmar zu seinen Resultaten, und daß diese somit erst in und mit dem Leben entstehen, nicht von vornherein fertig da sein können, dürfte eher ihr Vorzug und Wert als ihr Mangel sein. Nur so bekam Vilmar „die feinste Witterung für alles revolutionäre Werden, aber auch den gründlichsten Haß dagegen"[2]). Erst allmählich also, aber nun umso deutlicher und umfassender enthüllt sich Vilmar das innerste Wesen seiner Zeit gerade nach ihrer theologischen und politischen Seite hin und drängt ihn in die Haltung des fanatischen Reaktionärs, in die erste Reihe der praktischen Bekämpfer des neuen Geistes, in den Kampf, der als „ein Kampf im Ganzen ... ein prinzipieller und nicht bloß ein subjektiver Kampf geführt werden"[3]) muß.

Was ihm so in wachsender Eindeutigkeit und Sicherheit in der neuen Zeit entgegentritt, ist ein neuer fremder Geist, neu und fremd nicht, wie Jugend dem Alter gegenüber neu und fremd ist, nicht in dem relativen Sinn, wo in neuer oder veränderter Gestalt unter veränderten Bedingungen vielleicht doch das Alte weiterlebt, sich entwickelt, entfaltet, sondern neu und fremd in dem harten radikalen Sinn, der die innere Wesensverschiedenheit, den fundamentalen Gegensatz die völlige Umkehrung und Verkehrung, ja Verleugnung und Abschaffung, die Bedrohung, den Tod des Alten in seinem inneren Sinn und Wesen bezeichnet. Was Vilmar unter dem Eindruck der ersten stürmischen Ereignisse des Jahres 1848 schreibt, das bleibt, später in ungleich verschärfterem und radikalerem Sinn sein Urteil über die Zeit: „Wir fühlen es alle: jetzt erst ist die alte Zeit völlig, wohl bis auf das letzte

---

[2]) Haußleiter in: Realenzyklopädie 3. Aufl. 20. Bd. Artikel Vilmar.
[3]) K. u. W. I. S. 129.

Sandkorn ausgelaufen, und es beginnt eine neue Zeit für die Staaten und Völker Europas. Welche Zeit?"[4]). Darin aber offenbart sich eben der radikale Charakter der in der Zeit sich vollziehenden Wendung, daß jetzt nicht nur einzelne Exponenten der alten Geistesrichtung und Grundeinstellung zu Kirche und Staat angegriffen werden von einzelnen Emanzipierten, sondern daß die Fundamente wie der gesamten christlichen Kirche, so auch des alten Staates in ihrer ganzen Breite und zwar von der Masse der Menschen bedroht werden. „Es sind jetzt die Grundlagen der gesamten christlichen Kirche, es sind die Säulen des Christentums, es sind die Säulen der Offenbarung selbst, an denen der menschliche Titanenfrevel rüttelt"[5]). Es ist der suffrage universel, der alle politische Ordnung bis auf den Grund mit Zerstörung bedroht. „Mit dem Radikalen, sei er ein politisch, sei er ein kirchlich Radikaler, und in den meisten Fällen treffen diese geistigen Personen in einer und derselben leiblichen Persönlichkeit zusammen, weiß man sich zu stellen. Wir wissen, daß wir von ihm im tiefsten Wesen und Lebensgrunde verschieden sind und daß kein Punkt in unseren beiderseitigen Lebensäußerungen sich finde, in dem wir nicht mit der entschiedensten Feindschaft zusammenträfen"[6]). Die Konsequenz dieses in der Zeit sich vollziehenden radikalen Bruches, des Bruches „von Grund auf", ist die bewußte, kompromißlose Scheidung der Menschheit in zwei Gruppen. „Alle Wege, welche bisher als Verbindungsstraßen von uns zu denen da drüben hinliefen ... sind abgegraben, alle Brücken zwischen uns und ihnen sind abgeworfen"[7]), so ist der „gänzliche, alle ... Verhältnisse bis in das Mark spaltende ... Bruch"[8]) Notwendigkeit und Wirklichkeit. Die Zeit, „in deren äußer-

---

4) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 1.

5) Verhältnis der ev. Kirche, S. 20.

6) ebenda, S. 5/6.

7) Verhältnis der ev. Kirche, S. 6.

8) ebenda, S. 6.

stem Vorhofe wir stehen, läßt sich in Ansehung der geistigen Umwandlung ... nur mit der Einführung des Christentums vergleichen"[9]). „Zumal in unserer Zeit", schreibt Vilmar an den Bruder, „müssen wir ja wünschen, losgeschnitten zu werden von dieser unserer Zeit, sei es auch mit herben Schmerzen, ... auf daß das Samenkorn ... gesondert werde"[10]). Die Wirklichkeit in Kirche und Staat selbst ist für Vilmar so gestaltet, so radikal zwiespältig, d. h. nach seinen Voraussetzungen absolut gegensätzlich, daß ihm radikale Polemik allein ihr entsprechender und notwendiger Reflex zu sein scheint. Seinem Scheiden und Abgrenzen liegt für ihn das radikale Geschieden- und Abgetrenntsein bereits zuvor und zugrunde. Sein Tun ist ihm der Ausdruck des vorliegenden Tatbestandes, den es feststellen, ins Licht setzen, ausführen, nicht aber erst schaffen und begründen muß.

β) Ihr grundsätzlicher Inhalt: Der Abfall von Gott.

Das nämlich bedeutet diese Zeitwende inhaltlich, darin besteht das Radikale des „Neuen", das unbedingt Verwerfliche, daß hier der „Feind, die menschliche Autonomie"[11]) zur Herrschaft drängt, daß der Abfall von Gott zum Menschen heimlich oder offen hier proklamiert wird. Darin liegen die „Fundamentalunterschiede in der menschlichen Geistesrichtung"[12]), die hier gegeneinander stehen und sich bekämpfen, daß der tiefste Kern und Sinn der bestehenden und überkommenen Zustände der kirchlichen und staatlichen Institutionen — nicht wie sie sind, auch ihrer gegenwärtigen Gestalt gegenüber übt Vilmar, wie sich zeigen wird, Kritik, aber wie sie allen Abweichungen zum Trotz gemeint sind und verstanden werden müssen — die prinzipielle, in dieser Kirche und diesem Staat exklusiv konkret werdende Unterwerfung des Menschen

---

9) Ho. I. S. 151.

10) Brief vom 10. Febr. 1832.

11) Theol. d. Tats., S. VII.

12) K. u. W. I. S. 25.

unter Gott ist, der tiefste Kern der neuen Zeit dagegen „die Emanzipation des gesamten ... Lebens von ... Gott"[13]. „Es ist die Hauptlehre der neuen Zeit, für diese Welt zu leben und sich um nichts weiter zu bekümmern"[14]. „Gottvergessenheit ist die Saat"[15], und ein andermal bezeichnet er als die Wurzel der modernen Weltkultur die, daß ihr „das Bewußtsein der Sünde gänzlich verloren gegangen ist"[16]. Der wesentliche Gegensatz ergibt sich für Vilmar aus „der verschiedenen Auffassung des Menschen und des Volkes in sittlicher Hinsicht. Gänzlich unbekannt mit dem natürlichen Verderben des Menschen und dem Wesen der Sünde, träumen die Liberalen einen wunderschönen Traum von einem im Grunde edlen, kerngesunden Volke, das nur ... Raum und Freiheit braucht, um von selbst das Rechte zu finden"[17]. Es steht der Mensch dem Menschen gegenüber, und gerade dies ist der Quell unserer gesamten Revolution durch ganz Europa seit 60 Jahren"[18]. Egoismus, Subjektivität, das bezeichnet eben die charakteristische, grundstürzende Veränderung, die der Zeit ihr Gepräge gibt, das Ins-Zentrum-gerückt-sein des Menschen, seine Lossagung von aller Macht über und außer ihm, sein Von-Gott-gelöst-sein, sein Auf-sich-selber-stehen, Sich-selber-genug-sein. Der neue Geist ist seinem Wesen nach irreligiös, profan, Vilmar nennt ihn schärfer noch antireligiös, antichristlich, antigöttlich, dämonisch. In Theologie und Politik, Kirche und Staat ist alle Bezogenheit auf Gott aufgehoben, ist der Mensch in „mehr oder weniger bewußte Opposition gegen den lebendigen Gott"[19] übergegangen. Das ist das dämonische Wahrzeichen der neuen Zeit, daß sie aus den Dingen den ursprünglichen christ-

---

13) Ho. II. S. 98.
14) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 25.
15) ebenda, 1849, Nr. 40.
16) K. u. W. I. S. 76.
17) Hess. Volksfreund, 1848, S. 310.
18) Ho. II. S. 47.
19) Past. Theol. S. 142.

lichen, göttlichen Geist, in welchem ihr Leben wurzelte, hat entweichen lassen, oder vielmehr ausgetrieben hat. In ihren endlichen, vom Menschen beherrschten und gewandelten, alles Göttlichen entkleideten Formen allein, in ihrem gegen Gott verschlossenen, in sich selbst sich erschöpfenden Wesen, sich selbst wollend, sich selbst behauptend, ruht der neue Geist in Theologie und Politik, der neue Mensch in Kirche und Staat. Das Wesen der neuen Zeit ist die Revolution, die Empörung, ihr Kennzeichen und Antrieb der menschliche Hochmut. Von dieser „Hochmutsrevolution"[20]) aber gilt, daß sie „wesentlich gegen Gott gerichtet"[21]) ist. „Sie ist das scheußlichste Ungeheuer aus dem Abgrund"[22]). Ist aber das der Inhalt der radikalen Wendung, ist das der Sinn der neuen Zeit, so ist ohne weiteres ersichtlich, wie Vilmar kirchliche und politische Wendungen als zusammenhängend begreifen kann und muß. Wie er denn auch ausdrücklich es bestätigt: „Hier mögen die, welche bisher nur auf politischem Gebiete für gewisse Luftzüge ihre Empfindlichkeit erprobt, aber gegen den kirchlichen Samum noch wenig sensibel gewesen sind, zu der Erkenntnis gelangen, daß diese Winde beide aus einer Gegend, nur in verschiedenen Luftschichten wehen, und daß beide zusammen leicht zum Sturme anschwellen können, dem keine noch so große politische Standhaftigkeit oder Kunst gewachsen ist"[23]).

b) Der Protest gegen die Grundlagen.

Daß dieses letzte treibende Motiv der Revolution, der Abfall von Gott zum Menschen, Theologie und Politik auf ihrer ganzen Linie und von Grund auf zu verändern geeignet und gewillt ist, das zeigt ihm der Widerwille, der Protest der neuen Zeit gegen die Grundlagen und Prinzipien eines

---

20) Ho. II. S. 166.

21) K. u. W. II. S. 74.

22) Ho. I. S. 218.

23) Verhältnis der ev. Kirche, S. 30.

in der Bindung an Gott gestalteten, des bei wirklicher Bindung an Gott bestimmt und in seiner bestimmten Art exklusiv so gestalteten Lebens in Kirche und Staat. Man kann geradezu, will man also zunächst einmal absehen von konkreten Namen und Bewegungen und sich auf die grundsätzliche Seite der Sache beschränken, alles das als charakteristisch für die Zeit im Sinne Vilmars anführen, was das Gegenteil der grundsätzlichen Vilmarschen Position, der Voraussetzung und des Inhalts seines Konservativismus ist: Geschichtslosigkeit, Erfahrungswidrigkeit, Neuerungssucht, Gleichheit und Atomismus, Freiheit und Willkür, Autonomie und Souveränität.

Es ist für Vilmar und nach seinen Voraussetzungen in der Tat einfache Notwendigkeit und Konsequenz, wenn jener Abfall, jene Emanzipation von Gott sich konkretisiert in der Ablehnung der Kirche und Staat tragenden, das Göttliche in ihnen irgendwie vermittelnden Prinzipien der Geschichte, der Erfahrung, der Gegebenheit und der Proklamation der jenen entgegengesetzten Prinzipien, d. h. dann aber in der Ablehnung des Konservativismus als solchen. Das bedeutet der Abfall von Gott zum Menschen für Vilmar, „daß die Ordnungen des Lebens ... gar nicht mehr als durch höheren Einfluß bestimmt angesehen“[24]) werden.

α) Statt Gegebenheit — Selbstmachen.

Die neue Zeit kennt und will keine Gegebenheiten. Sie lehnt aber darum alles Gegebene ab, weil sie Gott ablehnt, selbst alles machen, ohne Bindung von außen und innen her leben will. Selbstwollend, selbstbewußt, selbständig, selbstmachend ist der moderne Mensch, egoistisch im eigentlichen Sinn des Wortes. Eben dies aber und das Sichlossagen von allen Gegebenheiten ist identisch. „Das neue Leben in den Faktis“, schreibt Vilmar in den ersten Jahren schon an seinen Bruder Wilhelm, „fängt nun schon an, zu sehr selbstwollend

[24]) Coll. bibl. N. T. I. S. 5, 2. Auflage.

und selbstbewußt zu werden. ... Jede charakteristisch bezeichnete Zeit hat ... nur solange ihren Charakter gehabt, als sie dessen nicht bewußt war, nur solange war sie in das allgemeine Weltleben, das Gottesleben verflochten"[25]). Dieses Zusichselbstkommen des Menschen bedeutet für Vilmar den Ersatz des fremden, auferlegten, gegebenen Werks, des Werkes Gottes, durch eigenes, selbstgewolltes, selbstgeschaffenes Werk. Anstelle des Gegebenen tritt das Gemachte, das Machen. Die Inthronisierung des Selbstgemachten aber bedeutet nun eo ipso die Proklamation der Varietät. Selbstgemachte Götter haben die Eigenschaft, daß man sie, wie man sie selbst schuf, so auch selbst wieder zerstören kann. Sie „verlieren ihr Ansehen und werden zuletzt nicht nur nicht mehr geachtet, sondern zum Spott ihrer Verehrer"[26]). Wie Sinn und Wesen des Konservativismus eben darin bestand, Staat und Kirche als dem absichtsvollen Machen und der veränderlichen Willkür der Menschen von Grund auf entzogen zu sehen, so bedeutet entsprechend die Einsetzung der Autonomie des Menschen den Ersatz der gebundenen und festgelegten Lebensordnung durch ungebundene und variable. Ist „die Varietät ... nicht ursprüngliche Gottesordnung"[27]), so ist sie spezifisches und notwendiges Charakteristikum der Menschenordnung. Mit dem Gegebenen schwindet alle Festigkeit, Unbeweglichkeit und Stetigkeit. „Absichtsvolles Machen und Gestalten"[28]) ist selbst und schafft immer neu jene Neuerungssucht, die das Kennzeichen ist „unserer Zeit, unserer nervös reizbaren und nervös gereizten Zeit, welche in Tendenzen und augenblicklichen Stimmungen lebt, welche der Veränderlichkeit mit entschiedener Vorliebe, ja mit Leidenschaft zugetan ist und jede, ihrer Einwirkung entzogene Definition, jeden Abschluß, jede Unabänderlichkeit

---

25) Brief vom 13. Nov. 1832.

26) Coll. bibl. N. T. I. S. 5, 2. Auflage.

27) Coll. bibl. A. T. I. S. 342.

28) Königt. d. A. T. S. 5.

scheut und verabscheut"[29]). Die Theologie ist beherrscht von dem Streben, „alle Zeit etwas „Neues" zu sagen"[30]), die Politik vom „Kitzel des Neuesfindens", von dem Ruf nach Fortschritt. „Der Stachel der Unruhe, Unstätheit und Veränderungslust ... ist dem Volke in die Seele gesetzt"[31]). Die Nervosität ist der Ausdruck der grundsätzlichen Haltlosigkeit des modernen Menschen, seines Schwankens, seines ruhelosen Umhertastens und doch nicht Findens. Die Zerstörung der Analogie mit der absoluten Unveränderlichkeit und Stetigkeit des Reiches Gottes, mit der ewigen Unveränderlichkeit Gottes selbst macht sich in Kirche und Staat geltend in der steten Veränderungslust im Kleinen und den sprunghaften, heftigen Umgestaltungen im Großen, den gewaltsamen Unterbrechungen aller ruhigen Entwicklung. Auf solchem schwankenden Boden aber kann kein Konservativismus gedeihen.

β) Statt Geschichte — der Augenblick.

„Je selbstbewußter aber das Volk wird, desto mehr vergißt es die ... Ursprünge, die ... alten Überlieferungen, desto mehr vertieft es sich ausschließlich in sich selbst, desto mehr arbeitet es rein aus sich selbst heraus und desto mehr also auch rein für sich ..., bis es zuletzt sich so weit von seinem Ursprunge, von Gott entfernt, daß es die aus diesem Ursprunge herstammende Stimme, daß es Gottes Stimme gar nicht mehr versteht"[32]). Das ist die notwendige Begleiterscheinung des Machens, des Protestes gegen die Gegebenheiten, daß die Geschichte ihre Bedeutung verliert. Unsere Zeit gehört zu den Perioden, heißt es einmal, „in welchen die sogenannte Kulturwelt sich von der Betrachtung der Vergangenheit, von der Geschichte abwendet." Keine hat sich „so ganz und gar, so bewußt und entschieden, aller Anhänglichkeit

---

29) Königt. d. A. T. S. 5.
30) Theol. d. Tats., S. 100.
31) Hessenzeitung, 1864, Nr. 98 ff.
32) Theol. Mor. I. S. 188.

an das Gegebene und Überlieferte entschlagen, keine mit solcher Ungunst, mit solchem Widerwillen die Zeiten der Väter betrachtet, keine so hartnäckig sich gewehrt, sich den Tatsachen unterzuordnen und durch sie sich selbst bilden, erziehen und gestalten zu lassen wie die unsrige. Kaum daß noch hier und da die Geschichte der Vorzeit als Staffage einer willkürlich gestalteten und beliebig ausgeschmückten Zukunft benutzt wird. ... An und für sich hat die Vergangenheit ... gar keinen Wert mehr"[33]). In Kirche und Staat sieht Vilmar „die Geschichte, zumal die heilige Geschichte und die ältere Geschichte unseres Volkes in dem Fall, den Richtungen und Neigungen unserer Zeit widersprechen und auf deren Gunst Verzicht leisten zu müssen"[34]). Der „Geschichts- und Erinnerungslosigkeit des Heidentums"[35]) vergleicht er die Lage der Zeit, erklärt sie allem, was christlich ist, für entgegengesetzt. Im Staate „geht augenscheinlich alles auf die Neige, was an Sitte, Zucht, ererbter Lebensanschauung und Lebensart seit eintausend Jahren vorhanden ... gewesen ist; ein Vergessen des Erlebten ist in erschreckender Weise der Charakter unseres Volkes in unserer Zeit durch alle Schichten desselben"[36]). Statt der Vergangenheit, statt der Geschichte herrscht der Augenblick. „Daß in dem allmählichen Wachstum eben alle Geschichte, ... alle Kraft für die Zukunft verborgen liege, das scheint aus dem Bewußtsein unserer Mitwelt fast ganz verschwunden zu sein"[37]). Diese Ablehnung der Geschichte offenbart sich in Kirche und Staat in dem Versuch, „diese Geschichte ... den gereizten Nerven homogen und auch sie der Veränderungslust, den Tendenzen, der absichtsvollen Willkür dienstbar zu machen"[38]). Das

[33]) Schulr. S. 121. 1. Auflage.

[34]) Königt. d. A. T. S. 5.

[35]) Coll. bibl. A. T. I. S. 167.

[36]) Hallesches Volksblatt, 1860, S. 179.

[37]) Schulr. S. 87, 1. Auflage.

[38]) Königt. d. A. T. S. 5.

geschieht aber eben damit, daß man die eigene Zeit, sich selbst also als Zentrum und Norm der Geschichte betrachtet, Christentum und Kirche dem Zeitbewußtsein anpaßt, der Legitimität das Recht der Gegenwart absolut entgegensetzt. „Diese angesprochene Gleichberechtigung" der Zeiten, diese Proklamation der Absolutheit und normativen Geltung des Jetzt aber ist „roher Egoismus"[39]) und bedeutet für Kirche und Staat die Null- und Nichtigerklärung der Gottestaten[40]). Von da aus aber kann Vilmar nur das eine Fazit ziehen, daß wir „an diesem Punkte der Vergessenheit unserer Geschichte ... heutzutage todkrank"[41]) sind.

γ) Statt Erfahrung — Abstraktion.

Naturgemäß zeigt sich die Umwandlung in den Grundlagen auch auf der subjektiven Seite, in der Abneigung gegen alle Erfahrung. Vilmar beschreibt sie einmal in der Gegenüberstellung: hohle Begriffe statt voller Erkenntnis, klingende Phrasen statt reger Gefühle, Ansichten statt Überzeugungen[42]). Das Gefühl sei anathematisiert, der leibhaftige Zweifel proklamiert, klagt er schon früh. „Zuletzt wurde ... jedes Gelüste und frevelhafter Kitzel, insbesondere die Ablegung der Empfindung des Gehorsams, der Dankbarkeit und Bescheidenheit, der Treue und Ehrbarkeit unbesehens unter dem Namen des Fortschritts begriffen"[43]). Damit aber ist auch subjektiv der feste Boden verlassen. „Alle diese Sachen", heißt es, „lassen sich nicht anders durchführen, als wo die Unvernunft herrscht und die Leidenschaft, der Neid und Haß regiert, darum sind auch die Gleichmacher so ernstlich darauf bedacht, die Leidenschaften, den Neid und Haß gegen die, welche ... ihre Zustände bewahrt und gesichert wis-

---

39) Do. I. S. 30.

40) ebenda.

41) Coll. bibl. A. T. III. S. 318.

42) Ho. I. S. 150.

43) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 12.

sen wollen, Haß gegen alles Bestehende ... zu erregen"[44]). Und das ist der Protest dieser Emanzipation von der Erfahrung, der subjektiven Anteilnahme, der Aneignung des Gegebenen: allgemeine Gleichgültigkeit — Kälte — Abneigung — Revolutionslust[45]). Erfahrung im Sinne Vilmars bedeutet Hingabe, etwas Dargebotenes, anderes zu einem Teil seines Selbst, seines eigenen Ich machen, einen anderen oder etwas anderes „in gewissem Betracht höher achten als sich selbst", und ist das Gegenteil des Egoismus. Darum eben muß jede „Kultur des Egoismus", jede anthropo-, d. h. dann egozentrische Auffassung in Kirche und Staat notwendig erfahrungsfeindlich sein, weil sie wie die antihistorische Einstellung nach außen, so hier nach innen die Tatsachen, die Gegebenheiten selber sich fernhalten will, gerade durch dieses innere Nichtteilnehmen an ihnen, durch die vermeintliche Haltung der Neutralität sich ihnen entziehen will. Darum muß sie die Grundlagen des Konservativismus ablehnen. Nachdem sie sich von Gott losgesagt hat, können ihr die vermittelnden Prinzipien nur noch überflüssig, ja feindselig erscheinen, werden Geschichte und Erfahrung stumm für sie, rein menschlich, ganz profan und damit unverbindlich.

c) Die Ablehnung der Lebensordnungen.

Das Resultat, die Wirkung der fundamentalen Wandlung, ist der Umsturz aller positiv-konstitutiven Prinzipien. Es ist dasselbe Wesen, das jetzt in seine einzelnen Erscheinungen und Momente je nach den verschiedenen Beziehungen des Lebens auseinandergehend, nun die Lebensordnungen in Kirche und Staat grundsätzlich umgestaltet. Also nicht organische Gliederung, sondern allgemeine Gleichheit, nicht Legalität, sondern Freiheit, nicht Autorität, sondern Souveränität, diese Züge bestimmen das vom Menschen an sich, vom Menschen ohne Gott gewollte und gestaltete, das von seinen

[44]) Kulturgeschichte, S. 36.

[45]) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 26.

Geschichts- und Erfahrungsgrundlagen gelöste Gebilde des modernen Christentums und des modernen Staates. Das ist für Vilmar die Lage, daß grundsätzlich jetzt Gottes Ordnungen und das christliche Leben der Völker beiseite gesetzt werden. Es ist ohne weiteres einsichtig, wie radikal auch hier Vilmar den Gegensatz sieht und von seinen Voraussetzungen aus sehen muß, wie faktisch die Position der Gegner eine Negierung und Aufhebung seiner eigenen für ihn bedeutet und als solche bekämpft wird.

α) Statt Organismus — Gleichheit.

Geschichte und Erfahrung kannten nach Vilmar nur Menschen mit verschiedenen Eigenschaften und Fähigkeiten, die allein in einer gegliederten Gemeinschaft zusammengefaßt und an entsprechender Stelle eingeordnet werden konnten. Die Zeitmeinung von der allgemeinen Gleichheit, „der ursprünglichen und unbedingten Gleichberechtigung aller"[46]) ist darum für Vilmar in jeder Hinsicht ein Irrtum, ein Hochmutsprotest des sich autonom dünkenden Menschen gegen die gegebene Ordnung Gottes. Der moderne Mensch will nicht mehr Glied sein, denn das bedeutet Beschränkung seiner Selbständigkeit, weil es ihn in einen Zusammenhang, eine Beziehung hineinstellt, in der nicht nur neben ihm, sondern, weil diese Beziehung Organismus ist, Einheit mit verschiedenen abgestuften Funktionen, unter ihm und vor allem über ihm andere Menschen mit anderen Rechten und Ansprüchen stehen, der moderne Mensch aber will gleiche Rechte, gleiche Freiheiten. Die Gleichheit aller, die für Vilmar vor Gott freilich, aber auch nur vor Gott wahr ist, wird hier in dem Verhältnis der Menschen zueinander absolut und abstrakt geltend gemacht. Die erst sekundäre, horizontale, im Grunde eschatologische Beziehung, die den Menschen, von Gott aus gesehen, n e b e n den Menschen stellt, ihm den Mitmenschen zeigt, wird hier zur beherrschenden und allein herrschenden

---

[46]) K. u. W. I. S. 241.

erhoben, ihre Wirklichkeit vorweggenommen. Die primäre, jener zugrunde liegende, sie erst begründende vertikale Beziehung, in der der Mensch Gott gegenübersteht, untergeordnet, unterschieden von ihm, die konkret geworden ist in der Kirche, abgebildet in jenem bestimmten Staat mit der von Gott gegebenen, geschichts- und erfahrungsgemäßen Gliederung der Menschheit in Stufen der Über- und Unterordnung, diese für Vilmar wesentliche, beherrschende, jetzt und hier reale Seite der Sache sieht er in eben jener Tendenz der Zeit gefährdet, verleugnet, bekämpft. Für ihn ist die hemmungslose Proklamation der Gleichheit aller in Wirklichkeit der frevelhafte Versuch einer völligen Eruierung jener primären Wirklichkeit der Beziehung von Gott und Mensch, die in der Aufhebung ihrer irdischen Manifestation in Kirche und Staat selbst angetastet und faktisch geleugnet erscheint. Die allgemeine Gleichheit bedeutet in ihrer Durchführung eine ungeheure Nivellierung und Uniformierung. Sie ebnet einer „Dampfwalze" gleich alle Unterschiede ein und schafft bei aller formalen Gleichheit höchste materiale Ungleichheit. So ist der moderne Mensch aus dem Prinzip der Gleichheit aller heraus Individualist und Subjektivist, das heißt aber für sich dastehend in unbeschränkter Einzelheit. An die Stelle des Organismus, der wahren Einheit, tritt die „Masse zusammenaddierter Individuen"[47]), die unterschiedslose, bloß arithmetische Vielheit der einzelnen. Aus Individualismus und Subjektivismus erwachsen Majoritätenherrschaft einerseits, Partikularismus andererseits, jede von beiden im Extrem und in der Karikatur eine der im Organismus beide zu ihrem Recht kommenden Seiten verkörpernd. Die abstrakte Gleichheit mündet unvermeidlich aus in die blasse, leblose Masse und einen Schritt weiter in Atomismus. Faktisch sind Subjektivismus und Individualismus außerstande, den damit bezweckten Zusammenschluß aller zu schaffen. Die gleichmäßige

---

[47]) Past. Theol. S. 146.

Vielheit der Individuen ist nicht eo ipso Einheit, sondern ihr gerades Gegenteil.

β Statt Bindung — Freiheit.

Autonomie des Menschen, Ablehnung der durch Geschichte und Erfahrung geschaffenen Gegebenheit heißt in bezug auf die dem Menschen gesetzten Schranken nicht Anerkennung und Gebundenheit, sondern Durchbrechung und Aufhebung. Die neue Zeit hat mit der ihr eigenen Verkennung alles Gegebenen, Gesetzten, dem Menschen Auferlegten das Verhältnis der beiden Faktoren umgekehrt. Das Recht, das „nicht eines Menschen, sondern Gottes Sache ist" und diesen Charakter auch und gerade in seinen konkret-irdischen Formen in seiner den Menschen streng bindenden Art dokumentiert, ist vom modernen Menschen dieses Charakters entkleidet worden, zu einem „natürlichen" und menschlichen Recht gemacht worden. „Nach göttlichem Rechte fragt die Welt des Fleisches nicht viel"[48]. Der Mensch ist Herr auch über das Recht. Er will keine „Änderung einzelner Gesetze, auch keine Änderung aller Gesetze ..., sondern ... Abschaffung des Gesetzes, sei dasselbe menschlichen oder göttlichen Ursprungs"[49]. Indem aber der Mensch sich selbst zum Schöpfer und Herrn des Rechts macht, bekommt er selbst Gewalt über das Recht. Die Regel, die Norm, die Schranke, die sein Produkt ist, hat keinen in Wahrheit bindenden Charakter. Was er selbst gemacht hat, kann er selbst auch wieder aufheben. Wie dort die Gleichheit, so wird hier für Vilmar die Freiheit absolut gesetzt und damit verzerrt, karikiert und enteschatologisiert. „Es ist der Dünkel, alle Gesetze selbst machen zu können und nur sich selbst gehorchen zu wollen. Es ist Einbildung, darin bestehe die christliche Freiheit"[50]. Aus der gerühmten Selbstbindung und Selbstgesetzgebung, der „menschlichen Legis-

---

48) Theol. d. Tats., S. 97.

49) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 30.

50) Predigten, S. 6.

lation aus menschlicher Autonomie"[51]) wird darum die „Willkür, welche das Recht überhaupt nur als rein menschliches Produkt, als von den jedesmaligen Zeitumständen erzeugt und durch dieselben bedingt, ansieht"[52]). Aus dem Recht wird Zweckmäßigkeit. Das ist in Wahrheit der Sinn der Verschiebung, die die neue Zeit vorgenommen hat, daß „der Begriff Recht ... durch die Begriffe „Interesse", „Vorteil", „Zweckmäßigkeit" mehr und mehr beseitigt"[53]) wird. Die von ihr vollzogene Änderung des Ausgangspunktes verändert den Inhalt der Sache, sprengt von innen und von Grund her den Begriff „Recht" auseinander. „Das menschliche Recht ist Zerstörer des göttlichen"[54]). Darum und insofern ist das Wesen der Zeit zutiefst Rechtsbrechung. „Die ursprünglichen Rechte sind nicht mehr das Bestimmende, sondern lediglich das, was man Zweckmäßigkeit nennt, es herrscht der nackte Egoismus"[55]), „weltliche Legislation nackter Willkür und momentaner Zweckmäßigkeit"[56]). Das heißt dann aber: Menschliches Bestreben, Rennen, Jagen und Laufen, menschliche Tendenzen, Intrigue und Kalkül, Wellenschlag der menschlichen Stimmungen, Zufall der Majoritäten, absichtsvolles Machen und Gestalten[57]). So ist die Legislation der Zeit, welche als Rechtschaffung gelten will, tatsächlich rohe Rechtsvernichtung, möge dieselbe von den Monarchen oder von einer radikalen Majorität ausgehen. Was damit gewollt und erreicht wird, ist völlige Relativität in der Handhabung des Gesetzes[58]). Es handelt sich darum, so bezeichnet Vilmar den Inhalt der in der Zeit fallenden großen Entscheidung, „ob das Recht, welches Gottes ist, in der christlichen Welt noch ferner bestehen

[51]) Coll. bibl. A. T. I. S. 336.
[52]) Konserv. Gesinnung, S. 11.
[53]) Past. Theol., S. 145.
[54]) Predigten, S. 5.
[55]) Past. Theol., S. 145.
[56]) Coll. bibl. A. T. III. S. 261.
[57]) Königt. d. A. T. S. 5.
[58]) Coll. bibl. A. T. I. S. 336 u. Konserv. Gesinnung, S. 11.

oder gebrochen, und zwar von Grund aus gebrochen werden solle"[59]). „Auf der Anerkennung oder Verwerfung des göttlichen Rechtes beruht in letzter Instanz alles, was „Kulturgeschichte" mit Fug genannt werden mag"[60]). Auch Rechtsbrechung, Willkür und menschliches Belieben bedeuten in ihrer Wirkung ebenso wie die Verwerfung organischer Gliederung eine Erschütterung nicht nur des Überkommenen, sondern der eigenen Existenz. Absolute Freiheit, rein menschliche Freiheit schafft kein Recht, sondern Willkür, Gesetzlosigkeit, Schrankenlosigkeit.

γ) Statt Autorität — Souveränität.

War Autorität in der Kirche und im Staat die Geltung und Anerkennung des Herrn über dem Menschen in den konkreten Personen der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, gibt es darum um dieser Konkretheit und Direktheit willen in den kirchlichen und staatlichen Instituten nur Obrigkeit und Untertanen, so muß für Vilmar in der Loslösung von dieser Autorität „der Kern des ganzen Zerstörungswerkes der Zeit beschlossen"[61]) liegen. Und nun heißt es: „Es ist kindisch ..., nicht sehen zu wollen, ... daß die Richtung der Kulturwelt seit mehr als einem Jahrhundert ganz allgemein darauf ausgeht, keine Autorität mehr anzuerkennen, vielmehr alle und jede Autorität zu brechen, und nur sich selbst Autorität sein zu wollen"[62]). Mit der Autonomie des Menschen ist eo ipso die Auflösung der echten Autorität gegeben, die der primären Autorität Gottes selber wie der jene darstellenden Autorität der irdischen kirchlichen und weltlichen Gewalt. Ist der Mensch sein eigener Herr und nur das, so kann es eine Obrigkeit außer und über ihm, eine übergeordnete befehlende Gewalt grundsätzlich nicht mehr geben. Das Stichwort der Zeit

---

59) Hess. Kirchenblatt, 1859, Nr. 22.

60) Kulturgeschichte III. Vorwort S. I.

61) K. u. W. I. S. 128.

62) K. u. W. I. S. 127.

für die autoritätsfeindliche Haltung ist „Souveränität“, das „Satansding der Souveränität“ nach Vilmar. Es besagt, daß der Mensch sein eigener Herr, absoluter Selbstherrscher ist, daß das Ansehen, die Befehlsgewalt der geistlichen und weltlichen Obrigkeit in jedem einzelnen Menschen sich verkörpert, daß sie, deren Wesen es nach Vilmar ist, daß sie außer und über dem Menschen ihre Gewalt ausübt, ihm selber immanent geworden ist, daß die Autokratie Christi — denn sie ist ja für Vilmar direkt oder indirekt in der Autorität der Kirche und der weltlichen Obrigkeit verkörpert — verdrängt ist durch die Autokratie des Menschen. „Die Revolution, welche gegen die Fürsten und Könige gerichtet war“, galt „wesentlich nicht ihnen, sondern ihrer Eigenschaft als Träger des göttlichen Amtes der Obrigkeit, also der Obrigkeit selbst, und dieser wiederum nicht in letzter Instanz, sondern dem Herrn Jesus Christus und Gott dem Vater selbst“[63]). „Christus wird zum bloßen Menschen gemacht, wie sollte es den Königen und Fürsten in ihrer Weise anders ergehen. Daß sie, was sie sind, aus Gottes Gnaden sind, und aus göttlichem Rechte da sitzen, ist heute ein Spott“[64]). Daher denn für Vilmar die völlige Unmöglichkeit, jemals mit der Revolution zu transigieren und zu paktieren. Es ist diese moderne Souveränität des Menschen das kontradiktorische Gegenteil echter Autorität, möglich nur unter der Voraussetzung jener Verkehrung der göttlichen in eine dem Menschen an sich innewohnende Autorität, in der dann dieser Mensch kraft eigenen Ansehens, eigener Verfügungsgewalt handelt. Die Souveränität ist die Aufhebung wahrer Autorität.

d) Das Resultat: die Auflösung.

Es kann nun für Vilmar nicht anders sein, als daß der in der Ablehnung der Grundlagen, in der Zerstörung der Lebens-

---

[63]) Ho. II. S. 187.

[64]) Predigten, S. 5.

ordnungen sich vollziehende Schritt von Gott zum Menschen dem Schritt vom Leben zum Tode gleichkommt. Er ist als eben jener Schritt seiner Wirkung nach nichts anderes als Zerstörung und Untergang. Wenn, wie es für Vilmar tatsächlich der Fall ist, Gott, Geschichte und Erfahrung derartig verbunden sind, in den darauf sich bauenden Lebensordnungen, den konstitutiven Prinzipien nicht der Mensch, sondern Gott selber am Werke ist, eben darin und nirgends sonst die adäquate Manifestation seiner Realität besteht, wenn damit die Möglichkeit einer conservatio, das heißt dann aber prägnant des Lebens, steht und fällt, so kann die Umkehrung dieser Prinzipien keinen anderen als destruktiven Charakter haben. Der Protest gegen die durch Geschichte und Erfahrung geschaffenen Gegebenheiten bedeutet letztlich den Verzicht auf die Zukunft und das Lebendige. „Es gibt keine Zukunft ohne Vergangenheit"[65]). Es ist auch kirchlich ein Irrtum, daß der Mensch meint, einfach von vorn, ohne Vermittlung der geschichtlichen Kirche, ohne Tradition anfangen zu können. „Kann ein Volk nichts mehr von seiner Vorzeit lernen, so ist sein Untergang gewiß"[66]). „Brechen wir", heißt es speziell von Deutschland, „mit unseren alten Überlieferungen des Königtums ..., so brechen wir unser Herz hinweg, wir brechen unser eigenes Ich von seinem Grunde ab"[67]). So bedeutet auch die revolutionäre Gleichheit letzten Endes reinen Singularismus, Atomisierung und Pulverisierung, restloses Auseinanderfallen, wo dann auch die erreichte Gleichheit keinen anderen als negativen Wert hat, d. h. aber bedeutungslos, unfruchtbar, starr, tot, ein leerer Begriff geworden ist. Entsprechend ist das Resultat und Ende der Freiheit die Willkür, d. h. dann aber Rechtlosigkeit, Schrankenlosigkeit. Und es ist die Souveränität und Autokratie des Menschen letzten Endes nichts anderes als Anarchie. Diese

65) Schulr. S. 78. 1. Aufl.

66) Coll. bibl. A. T. IV. S. 190.

67) Königt. d. A. T. S. 16.

ganze Wendung bedeutet eine Verschiebung vom Objektiven ins Subjektive, vom Sachlichen ins Persönliche, vom Zentrum zur Peripherie, vom Kern zur Oberfläche, vom Inhalt und Wesen zur bloßen Form, zum leeren Begriff, zur Phrase. Und weil in diesem allen jenes letzte, der Abfall von Gott zum Menschen aktuell wird, sich konkret vollzieht, darum ist dieser Übergang, diese Verschiebung notwendigerweise ein Abstieg, eine unerhörte Entleerung und Verflachung. Es gibt für den modernen Menschen „nichts Unergründliches, nichts Unberechenbares, nichts ausschließlich Eigenes, ... kein Geheimnis"[68]). Nur das Äußerliche der Dinge, nicht ihr Wesen wird erkannt. Die Wirklichkeit wird zur Abstraktion, die Wahrheit zur Lüge, die Tatsache zur Phrase. Das Kennzeichen der tatsachenfeindlichen Zeit ist die Tatenlosigkeit, die innere Stagnation. „Daß unsere Zeitgenossen sich überhaupt zuviel mit den Fragen beschäftigen, welche bloß ... äußerliche Verfassung, Gestalt, nicht das Wesen der Dinge betreffen, ist kein günstiges Zeichen der Zeit"[69]). „Papierkultur und Methodenkrams" ist Zeichen der Barbarei, Zeichen zeugungs- und produktionsunfähiger Zeiten. „Von Formen wird da viel gehofft, wo der Geist fehlt"[70]). So ist die neue Zeit wesentlich destruktiv, wesentlich Selbstzerstörung, der Anfang eines allgemeinen Auflösungsprozesses. Sie bedroht das staatliche Leben, zumal „die deutschen Institutionen mit anscheinend unheilbarer Zerrüttung"[71]). Sie bedroht und zerstört damit faktisch den Bund zwischen Kirche und Staat. Sie bedroht auch die Kirche. Aber „die Kirche Christi, die sein Leib ist, die seine Gegenwart darstellt, geht nicht unter"[72]). „Ja", zieht Vilmar die Konsequenz, „es ist unsere Absicht, die morschen politischen Stützen, auf welche man sich

---

[68]) Schulr. S. 338. 2. Aufl.

[69]) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 29.

[70]) Brief an Wilhelm Vilmar vom 4. März 1832.

[71]) K. u. W. I. S. 17.

[72]) K. u. W. I. S. 17.

hin und wieder noch ... lehnt, gänzlich abzubrechen, damit sie nicht Rohre werden, welche uns beim Darauflehnen durch die Hände fahren"[73].

War das Sinn und Aufgabe des ersten Kapitels, unmittelbar aus dem Zentrum, der letzten Zuspitzung und Vollendung der positiven Besinnung Vilmars über seinen theologisch-kirchlichen und politischen Konservativismus heraus ihm nach jenen Blick in das innere Wesen und Wollen der neuen Zeit zu tun, wie er allein einem überhaupt wesenhaften Denken Bedürfnis werden und in solchem Umfang gelingen konnte, so kann eben von da aus die schroffe Forderung der Scheidung nicht überraschen, die bereits oder vielmehr gerade von hier aus in aller Schärfe erhoben wird. Gerade in ihrem innersten Wesen betrachtet, haben diese Position und diese Negation nichts miteinander gemein. Der Boden bereits ist ein anderer, auf dem Konservativismus und neue Zeit bauen. Kein Wunder, daß dann auch das, was darauf erwächst, als in keiner Weise vereinbar sich erweisen wird.

2. Kapitel.

Die Erscheinungsformen der Revolution in Theologie und Politik.

Jene grundsätzlichen, wesenhaften Momente der neuen Zeit nun haben als treibende Kräfte, als sinnbestimmende und sinngebende Elemente die verschiedenen konkreten theologisch-kirchlichen und politischen Strömungen und Parteiungen ins Leben gerufen, die in ihrer lebendigen Vielgestaltigkeit, in der verschiedenen Intensität des in ihnen realisierten revolutionären Geistes jenem prinzipiellen Bild der neuen Zeit und damit auch der polemischen Abgrenzung Vilmars erst Relief und Farbe, Leben und Gestalt verleihen. Aus der einen gemeinsamen Wurzel hervorwachsend, differenziert

[73]) K. u. W. I. S. 18.

sich das grundsätzliche Wesen der neuen Zeit in den verschiedenen konkreten Erscheinungsformen. War darum bisher die Rede vom innersten Wesen, vom Inhalt, vom Sinn der neuen Zeit, war die Frage gestellt: Was ist der Theologie und Politik gleichmäßig bedrohende, ja bereits umgestaltende und beherrschende Feind, was will dieser Feind und war dieser selbst dabei als einheitliche Größe betrachtet, das Viele in Theologie und Politik auf sein eines Anliegen hin gesehen, so ist nun umgekehrt zu reden von den greifbaren äußeren Formen dieses Inhalts, und zu fragen nach den vielen, die in Kirche und Staat das eine Anliegen vertreten, ist zu fragen: Wer ist dieser Feind hier und dort, unter welchen ausdrücklichen Namen und Parolen verbirgt sich jener Inhalt, ist er aktuell, praktisch bedeutsam und wirksam? Die ganze Fülle der kirchlichen und politischen Parteiungen und Richtungen der Zeit, soweit sie Gegenstand der polemischen Abgrenzung Vilmars werden, hat hier zur Darstellung zu kommen, das Eine in den verschiedenen Beziehungen des kirchlichen und politischen Lebens, in seinen Exponenten gleichsam sich zu entfalten. Der Feind, gegen den er kämpft und sich abgrenzt, gewinnt hier gleichsam Fleisch und Blut, wird konkret und greifbar.

Es geschieht aber damit innerhalb der Polemik der schon angekündigte zweite Schritt in der Wendung von der Theorie zur Praxis mit ihrer bestimmten Abzweckung auf bestimmte einzelne Bewegungen und Personen, mit ihrer nicht nur ideellen, sondern auch äußerlich sichtbaren und folgenschweren Wirkung.

Daß dabei der bei Vilmar durchgängig festzustellende Zusammenhang von theologischem und politischem Denken, kirchlicher und staatlicher Einstellung auch in diesem konkreten Teil der polemischen Abgrenzung sich zeigt, ist nach der grundsätzlichen Gemeinsamkeit auch hier kaum verwunderlich. Wenn Revolution auch auf politischem Gebiet wirklich zuletzt in jenem theologisch-religiösen Sinn des Aufruhrs

gegen Gott Revolution ist, wenn sie nicht eine zufällige und vereinzelte Stellungnahme an irgendeinem Punkt gegenüber irgendeinem Gegenstand ist, sondern jene Grundhaltung des ganzen Menschen gegenüber der Gesamtheit des Lebens, weil gegenüber Gott, und wenn diese Grundhaltung manifest wird in der Ablehnung einer konkreten Gestaltung kirchlichen und politischen Lebens, dann müssen von daher auch die konkreten revolutionären Bewegungen auf theologisch-kirchlichem und politisch-staatlichem Gebiet eine Art Analogie, Parallelität, Entsprechung zeigen.

Es läßt nun eben die Hinwendung von dem gemeinsamen Wesen, der einen Wurzel zu den Einzelerscheinungen und -verkörperungen der Revolution es methodisch vielleicht als ratsam erscheinen, daß die Darstellung, ohne jeweils die andere Seite in ihrer Parallelität völlig außer acht zu lassen, dem theologischen und politischen Gebiet gesondert sich zuwendet, die beiden großen Komplexe in ihrer jedesmaligen Einheitlichkeit aus jenem gemeinsamen Wesen entwickelt.

Eine genau im einzelnen auch in diesen Erscheinungsformen parallel gehen wollende Darstellung dürfte allzu leicht künstlich werden und ein politisches und theologisch-kirchliches Gesamtbild, wie es in seinen großen Zügen sich hier ergeben sollte als konkreter Gegenstand der Polemik Vilmars, allzu leicht zerreißen. Und letztlich dürfte dieses Vorgehen am wenigsten Vilmar selbst widersprechen, dem auf theologisch-kirchlichem und politischem Gebiet alles auf den Kern, den Sinn ankam, und der einen Zusammenhang in den Erscheinungen nur auf dem Umweg über ihre gemeinsame Wurzel feststellen zu können meinte. Was so in der Kennzeichnung des innersten Wesens der Revolution als Empörung gegen die beiden, Theologie und Politik, gemeinsamen Prinzipien an Differenzierung zwischen Theologie und Politik fehlte und fehlen konnte, das mag hier im besonderen, in dieser Weise verstärkt, ersetzt werden. Wenn dabei die Abgrenzung Vilmars gegen die revolutionären Einzel-

erscheinungen auf politischem Gebiet vorangestellt wird, so geschieht es aus dem Grunde, weil jenes innerste Wesen sich hier in übersichtlicheren, einfacheren Formen offenbart als auf theologisch-kirchlichem Gebiet, weil es hier auf dem sekundären Gebiet viel stärker, weil ungehemmter sich ausgewirkt hat, weil faktisch eben vom politischen Boden aus an vielen Punkten erst der Geist und die Tat des Abfalls in die Kirche hineingetragen worden ist. Aber auch so ist, was dort in großen umfassenden Bewegungen und Erscheinungen sich darstellt, derselbe Geist, derselbe Gegner, der in der komplizierteren und unendlich verwickelteren theologisch-kirchlichen Situation zum Ausdruck kommt.

a) Erscheinungsformen der Revolution auf politischem Gebiet.

Es sind die Gegebenheiten des politischen Lebens, die grundlegenden Prinzipien nach den Feststellungen der grundsätzlichen Position für Vilmar in dem Sinn und der Weise göttlichen Charakters, daß sie für die Menschen in jedem Fall das Übergeordnete, Normierende sind, etwas, an dem die Menschen dienen können, das sie rechtmäßigerweise aber nicht beherrschen und nach Belieben benutzen können. Indirekt, mittelbar ist die Beziehung der Politik zu Gott. Steht es so um die Gesamtheit der Menschen trotz der großen von Gott gesetzten unaufhebbaren Unterschiede zwischen Obrigkeit und Untertanen, denen, die diese Prinzipien zur Geltung bringen, und denen, an denen das geschieht, so kann, wenn Revolution der Umsturz dieser Prinzipien ist, dies Unternehmen offenbar von zwei Seiten aus geschehen. Ist wirklich die Obrigkeit selbst *nur* Repräsentant, nicht an sich und ein für allemal identisch mit dem, was sie repräsentiert, ist Revolution also erschöpfend beschrieben erst mit dem Umsturz dieser Prinzipien, des Repräsentierten, der Repräsentanten nur, sofern sie die wirklichen und berufenen Wächter und Bewahrer dieser Prinzipien sind, dann kann offenbar

die Möglichkeit der Revolution nicht beschränkt bleiben auf die eine der wie stark auch immer unterschiedenen Gruppen von Menschen, so gibt es neben der meist mit diesem Namen bezeichneten Revolution der Massen, des Volkes, der unteren Klassen ebensosehr die Möglichkeit einer Revolution der Obrigkeit selbst gegen die von ihr zu repräsentierenden Prinzipien und damit gegen Gott. Es ist also möglich eine Revolution von unten und eine Revolution von oben. Und es gibt faktisch eine Revolution von unten und von oben. Mit dieser doppelten Frontstellung hat Vilmar seinen Kampf gegen die Revolution im Staate geführt.

α) Die Revolution von oben.

Für jene für Vilmar besonders charakteristische Möglichkeit einer Revolution von oben war ihm durch jene in seiner Position vollzogene theologisch-politische Distanzierung der Weg geöffnet. Was dort über den relativen, nur mandatarischen Charakter der Obrigkeit gesagt wurde, was dort als Indirektheit, Mittelbarkeit hervorgehoben wurde, das wird nun für die polemische Abgrenzung praktisch bedeutsam. Die Revolution von oben ist für Vilmar dadurch charakterisiert, daß die mit der Repräsentation der Prinzipien beauftragte Obrigkeit diese ihre nur repräsentative Funktion umzubiegen sucht zu einer Stellung mit innewohnender Macht und Würde, daß sie ihre sekundäre, abgeleitete Bedeutung ausgibt als primäre, ursprüngliche, selbständige. Der autonome Mensch macht sich hier aus einem Diener zum Herrn. Er will, was er als Obrigkeit nur nach der einen Seite, dem Menschen hin, sein dürfte, was er auch da nur relativ ist: Herr — auch absolut, d. h. dann aber Gott gegenüber sein, will seine hier bestehende Abhängigkeit und Bezogenheit abschütteln, d. h. aber: er setzt an Stelle Gottes sich selber. Der Sinn der Revolution von oben ist die Absage an das Fürsten- und Königtum von Gottes Gnaden, die Ablehnung ihres im strengen christlichen Sinn obrigkeitlichen Charak-

ters. Sie ist die Aufrichtung der „Souveränität" der Obrigkeit. Vilmars Aufsatz im Hessischen Volksfreund „Von Gottes Gnaden"[1]) zeichnet das Bild dieser revolutionären Pseudoobrigkeit, ihre Verwandlung der nur in Relation zu Gott, nicht in sich bedeutsamen Faktoren ihrer Stellung wie Geburt, Besitz, Konstitutionen, Regierungsgewalt in Größen, denen die absolute Würde des Beziehungspunktes selbst immanent wird. Man meint herrschen zu können „aus einer dem Königtum ausschließlich innewohnenden und zugehörigen Macht"[2]). „Der Abfall der ... Führer des Volkes beruht wesentlich darauf, daß das ihnen übertragene Mandat Gottes, die Potestät, mit welcher sie von ihm bekleidet sind, angesehen und behandelt wird als ein bloßes Recht"[3]), als „Macht und nichts anderes". Damit aber revoltiert die Obrigkeit gegen Gott, behauptet sie sich, überhebt sie sich, verabsolutiert sie sich. Die Herrscher fühlen sich nicht mehr in gleicher Weise wie die Beherrschten an den Gott des Erbarmens gewiesen, ohne persönliches Verdienst Gott gegenüber und ohne persönliches Recht[4]). Sie sind „souverän", in dem einen Wort fassen sich für Vilmar alle verderblichen Tendenzen der autonomen Obrigkeit zusammen. Diese Souveränität des Staates aber ist gleichsam die Kuppel, die die politische Welt gegen Gott abschließt, bzw. Gott von der staatlichen Welt als der Domäne des Menschen allein, sei es auch des Menschen als Obrigkeit, auszuschließen die Folge hat. Es ist in concreto die Entchristlichung von Politik und Staat und Obrigkeit, der Verzicht auf ihre göttlichen Grundlagen, die innere Aufhebung der für den Vilmarschen Konservativismus allein rechtmäßigen Obrigkeit.

Diese Revolution von oben ist für Vilmar keine Errungenschaft eines Tages. Ihre Wurzeln reichen geschichtlich

---

[1]) Hessischer Volksfreund, 1848, Nr. 10 ff.

[2]) ebenda.

[3]) Coll. bibl. A. T. IV. S. 240.

[4]) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 10.

weit zurück. Es gibt Phasen in dieser Entwicklung, Grade und Stufen in dieser Revolutionierung der Obrigkeit. Bereits eingeleitet und vorbereitet im Absolutismus, enthüllt sie ihr wahres Wesen in der imperialistischen Bewegung und strebt in der „antichristlichen Weltmonarchie"[5]) auf ihre Vollendung zu.

Das Bild, das Vilmar in seiner akademischen Rede: „Das Königtum des Alten Testaments und das deutsche Königtum" von der Obrigkeit zeichnet, hat letzten Endes mehr den Sinn eines Zurückrufens zu teilweise vergessenen Gütern, eines in Erinnerungbringens schon verloren gegangener oder zum mindesten stark bedrohter und entstellter Grundlagen, den Sinn eines in der jetzigen Wirklichkeit nicht mehr oder nicht mehr rein verkörperten Ideals als den Charakter einer Nachzeichnung der konkreten Wirklichkeit dieser Obrigkeit. Der Absolutismus seit dem 17. Jahrhundert ist in der Tat für Vilmar nicht d i e Obrigkeit, er ist die beginnende Zersetzung und Revolutionierung der Obrigkeit im eigentlichen Sinn. Und das Ergebnis der dreißiger und achtundvierziger Revolution, die für Deutschland dieser absolutistischen Obrigkeit ein Ende gemacht habe, ist von Vilmar durchaus begrüßt worden. „Das untergegangene System beklage ich nicht", schreibt er im März 1848, „denn haltbar war es nicht, und das Lauern, Horchen, Kommandieren und Machinieren hatte zuletzt mich in einer bisher mir unbekannten Weise aufgebracht." „Ich habe frei aufgeatmet, als das Gewaltsregieren ...ein Ende hatte; das bisherige System ... war für mich zuletzt unerträglich geworden"[6]). Von dieser absolutistischen Affiziertheit, die für Vilmar den Anfang einer Revolutionierung von oben darstellt, spricht er keine der konkreten politischen Mächte frei. „Die Fürstenhäuser hingen allesamt an den alten Regierungsgrundsätzen"[7]), urteilt er,

---

[5]) Ho. II. S. 422.
[6]) Ho. II. S. 8.
[7]) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 25.

und immer wieder kehrt der Vorwurf, die Regierungen seien, weil selbst innerlich revolutionär, unfähig, die Revolution von unten wirklich zu besiegen, vielmehr alle von innen her zu jenen Konzessionen an sie gezwungen, von denen er fast keine freispricht. Gegen diesen Absolutismus opponiert er bei seinem eigenen Vaterlande, das er „eins der von oben herab revolutionärsten Länder Deutschlands"[8]) nennt. Schon in dieser Kritik des Absolutismus tauchen endlich jene polemischen Bemerkungen gegen Preußen auf, die dann je länger je mehr seinen Kampf gegen die Revolution von oben beherrschen. Der Absolutismus ist erst die beginnende Revolution von oben. Es tauchen dort zwar ganz noch im Rahmen und unter der Hülle des alten durch die Geschichte und die Erfahrung getragenen, gegliederten obrigkeitlichen, d. h. für Deutschland monarchischen Rechtsstaates, aber es tauchen doch tatsächlich schon Momente auf, die bereits jenen neuen Geist verkörpern und von innen her jenen Rahmen sprengen und so der Revolution von unten den Weg bahnen. Es beginnt und Vilmar bekämpft im Absolutismus bereits die Zersetzung des Organismusprinzips. Der absolute Herrscher weiß sich nicht mehr durch eine auch über ihm stehende Instanz in lebendigen Zusammenhang mit seinem Volk gewiesen. Er will, seine eigene Relativität abstreifend, nicht mehr Haupt, Herz, Ich seines Volkes sein. Er läßt das Volk als vulgäre Masse tief unter sich. In zunehmender Scheidung von ihm steht er, abgesondert, „nicht allein hoch über dem Volke, sondern auch beinahe ganz außerhalb des Volkes, seiner Anschauungen und Stimmungen, seiner Richtungen und Wünsche ..., ohne von dem lebendigen Mitgefühl und der herzlichen Zustimmung des Volkes getragen zu sein"[9]). Es tritt an die Stelle des lebendigen Gliedverhältnisses, in dem trotz aller Unterschiedenheit der einzelnen Glieder ein lebendiges Zusammensein, ein Füreinandereintreten für Vilmar

---

[8]) Ho. II. S. 33.

[9]) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 10.

bestand, jenes unpersönliche, kalte, tote Verhältnis. Der absolute Herrscher ist jener abstrakte Punkt oberhalb des Volkes, von dem aus das Ganze „gelenkt" wird. Es entsteht als Ausdruck der „Verflachung und Sublimierung"[10]) des Organismusgedankens die Vilmar besonders verhaßte abstrakte Größe „Staat". Der Staat hat Omnipotenz, d. h. daß der Monarch als allmächtiger, ungebrochener, absoluter Wille für alle und alles „sorgt", auch für alle geistigen Bedürfnisse, auch für die Kirche, d. h. dann aber darüber verfügt, sie zu seinen Gunsten benutzt und kommandiert, unter Mißachtung ihrer Besonderheit und Selbständigkeit nach ihrer völligen Absorption durch den Staat strebt. Das Organische wird ersetzt durch Mechanismus. Sein Ausdruck ist der für den Absolutismus bezeichnende Ersatz der natürlichen Organe des Volkes, der Stände etwa, durch das farblose Heer der Beamten, durch Bürokratie, die „oft nur dem Papierregiment und der Briefträgerei dienen, die mit Behörden- und Abgabenwesen die Menschen necken, plagen und drücken"[11]). Diese Bürokratie tritt zwischen Obrigkeit und Volk, beide mehr trennend als verbindend in ihrer „auf rein materielle Mittel" sich stützenden geistlosen, alles einebnenden, alles uniformierenden und unifizierenden, alle zu gleichgestellten Werkzeugen herabdrückenden Art. Im absolutistischen Staat schon, der kein Herz, sondern nur noch ein Zentrum hat, bekämpft Vilmar den alles Organische bedrohenden Mechanismus und Formalismus. Auch darin bahnt sich für Vilmar schon im Absolutismus die Revolution von oben an, daß hier bereits die Umbiegung des Rechts in Interesse und Zweckmäßigkeit beginnt. Indem wie überall so auch hier aus dem Amt ein Machtmittel, der Herrscher aus dem bloßen Sachwalter und Handhaber des Rechts selbst abstrakter Gesetzgeber wird, wird das menschliche, d. h. hier sein eigenes Recht mit dem göttlichen identifiziert, „das mensch-

[10]) Theol. Mor. II/III. S. 173.
[11]) Kulturgeschichte I, S. 121.

liche Recht ... Zerstörer des göttlichen"[12]). Schon im Absolutismus, der dem Volke gegenüber das Recht mit Härte und Erbarmungslosigkeit, nur im negativen Sinn anwendet und für sein weltliches Recht den unbedingten Gehorsam fordert, geht die strenge Bindung und Bezogenheit des weltlichen auf das göttliche Gesetz verloren. Als in seiner Politik bereits mehr und mehr von Erfolg und Interesse geleitet zeigt ihn sein rücksichtsloser Dynastienwechsel, sein Ländertausch und Länderteilen und Stammeszerwürfelung"[13]). „Staatsraison" und „Staatsinteresse" gehen vor Recht. Er vermag um politischer Griffe willen die Wahrheit zu verschmerzen. Anstelle des Rechtes setzt er die Macht, d. h. er befreit sich selbst von jeder Schranke, um dennoch, nicht um Gottes, sondern seines Interesses willen andere absolut und unbedingt und wiederum nicht so sehr an Gott als sich selber zu binden. Es beginnt damit — ein Unding für wahres göttliches Recht — die Invariabilität der Legislation dort bereits zu schwinden und der Willkür Raum zu machen, die in ewigem Kodifizieren und menschlicher Gesetzmacherei ihr Wesen treibt. Im Absolutismus endlich treten auch bereits für Vilmar jene despotischen Züge zutage, die die echte Autorität dann immer mehr verdrängen. Diese „Souveränität", die der Anfang des Despotismus ist — und Despotismus und Revolution sind immer wesensverwandt — ist der notwendige Ausdruck der Überhebung. Eine Position, die der Mensch eigentlich nicht einnehmen kann, weil sie sein Vermögen und seine Befugnisse übersteigt und die nun nur mit unnatürlichen Mitteln aufrecht erhalten werden kann. Durch den Schrecken und die Furcht, nicht die echte, aus Ehrfurcht geborene, sondern die sklavische regiert der Absolutismus die Menschen. Ihn beherrscht jene „Starrheit in der Ansicht", jene „Herbigkeit, die keinen Widerspruch, die sogar keinen geistigen Verkehr, keine offene Verhandlung und kein

---

[12]) Predigten, S. 5.

[13]) Königt. d. A. T., S. 9.

eingehendes Besprechen der Dinge von unten zuließ"[14]). Polizei und Militär sind die charakteristischen Kennzeichen des schon revolutionären Absolutismus, das eine bedeutet Zwangsherrschaft nach innen und im Frieden, das andere nach außen und im Krieg. Schon im Absolutismus setzt jene übermäßige Wertschätzung der äußeren politischen Macht, der materiellen Mittel ein, die schon dort zu höchster geistiger Stagnation und Impotenz führt, die dann auch jener Revolution von unten nur als blinde Reaktion gegenübertreten, ihr nur mit denselben Mitteln und Kräften, das heißt aber nicht wirklich entgegentreten, sie nie wirklich, innerlich überwinden kann. „Wir meinen also", kennzeichnet Vilmar die Lage, „das Königtum von Gottes Gnaden habe in den letzten Zeiten eben nicht recht bestanden"[15]). Als ernsthafter Vorwurf, als Kritik gegenüber dem Absolutismus ist das „Nicht recht bestanden" durchaus gemeint, als Warnung, fortzufahren auf dem eingeschlagenen Wege. Aber es liegt zugleich auch eine gewisse Reserve in dieser Kritik: noch ist auch die absolutistische Obrigkeit Obrigkeit für Vilmar, bedenklich gefährdet von innen her durch das Vergessen ihrer Relativität zu Gott, aber nicht ohne die Möglichkeit, auf dem Grund, auf den sie gebaut war, von neuem festen Fuß zu fassen.

Der Absolutismus ist auch für Vilmar erst der Beginn der Revolution von oben, ihr Wegbereiter und Ankündiger. Noch bleibt dort bis auf diese Überbelastung und Verzerrung der konstitutiven Prinzipien der Grund im ganzen erhalten, noch gäbe es von da aus auch für Vilmar durchaus ein Abbiegen, eine Umkehr, „eine Buße". Vom Absolutismus allein aus wäre Vilmar kaum der Begriff und mit dem Begriff die Wirklichkeit einer Revolution von oben entgegengetreten. Aber der Absolutismus hat, wenn man so will, eine Vollendung, eine Erfüllung der ansatzweise in ihm vorhandenen Momente, die dann die tatsächliche Aufhebung alles

[14]) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 11.
[15]) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 11.

echten obrigkeitlichen Charakters bedeutet. Das ist der Imperialismus. In ihm vollendet sich der Mechanismus im Zentralismus, der nichts Besonderes, Geprägtes und Lebendiges stehen läßt. Sein Symptom ist der Wille zum „Unieren". Es ist der egoistisch, universal gewordene Partikularismus, der etwa Preußen von einem „Aufgehen in Deutschland", d. h. für Vilmar einer Ein- und Unterordnung in und unter ein Ganzes abhält, der es aber selbst zu jener Politik der Union treibt, die es dann zuletzt zum Aufsaugen alles politisch Partikularen treibt. Im Imperialismus wird das Recht der reinen Willkür und politischen Berechnung untergeordnet. Der Staat macht sich zur Quelle des Rechts. Gewalt tritt an seine Stelle, statt Recht herrscht Rechtlosigkeit. Der Imperialismus vertritt „rücksichtsloseste Unbarmherzigkeit, rein abstrakte Herrschaftsgewalt, nacktes äußerliches Recht, ohne Eingehen auf Persönlichkeit, partikulare Zustände, ohne Achtung vor dem Alten"[16]. „Okkupation, Eroberung, Usurpation „sind die Wahrzeichen der Stellung des Imperialismus zum Recht. „Vor Gott" „aber steht Okkupation, Eroberung, Usurpation — als Revolution von oben auf völlig gleicher Stufe mit . . . Diebstahl und Raub"[17]) als Zerstörung der Rechtsordnung Gottes. Die Autorität aber wird im Imperialismus zu offenem Despotismus und Tyrannei. Caesarismus dünkt sich „über alle göttlichen Dinge erhaben", erkennt nur „materielle Macht an, sieht in ... jeder Selbständigkeit ein Attentat auf seine Herrlichkeit"[18]). Diesem Imperialismus gilt Vilmars Polemik im besonderen Maße. Mit Ausdrücken schärfster Ablehnung verfolgt er den Aufschwung eines Louis Napoleon. „Ich möchte", schreibt er an seine Schwester Sophie im Jahre 1866, „vor meinem Ende noch" — und damit faßt er alle seine Gegner nach dieser Seite hin zusammen — „Maz-

---

16) Coll. bibl. A. T. IV, S. 99.
17) Kulturgeschichte III, Anhang, S. 319.
18) Coll. bibl. A. T. IV, S. 76/77.

zini, Garibaldi, den König von Sardinien, Cavour, Napoleon, Russel, Palmerston an einem Galgen hängen sehen"[19]). Und besonders gegen Preußen, das ihm den Imperialismus in nächster Nähe vor Augen stellt, sein eigenes Vaterland damit bedroht und schließlich zu Fall bringt, richten sich seine warnenden Angriffe: Schon 1848 äußert er einmal: „Wo ist in Preußen ein höheres Bewußtsein vom göttlichen Amt? Führen sie das Schwert, um Gott Gehorsam zu verschaffen, im Dienste des ewigen Wortes? oder nicht vielmehr um ihrer Staatskunst, ihrem Kommando den Sieg zu verschaffen? Da steht wieder Mensch gegen Mensch, und eine Revolution wird nur durch eine andere geschlagen. Sie verlassen sich alle miteinander auf Menschen, auf die Stärke der Rosse und Zündnadelgewehre"[20]). Auch daß hier wie anderswo von dieser erwachenden imperialistischen Bewegung der nationale Gedanke eingefangen wird, ändert für Vilmar den verderblichen und verwerflichen Charakter des Ganzen nicht. Selbst bereits revolutionär durchsetzt, wird er ihm dort völlig in revolutionäre Zwecke eingespannt. Besonders von 1866 an wird Preußen der ständige Gegenstand seiner politischen Polemik, die besonders in seinen privaten Äußerungen ungehemmt sich eröffnen kann. „Morgen", schreibt er, „sollen wir auf die Verfassung verpflichtet" werden. Das ist auch so ein antichristlicher Greuel, wie deren in Preußen fast mit jedem Tag ausgeboren werden. Hat doch ††† Bismarck, hat doch der ††† König nicht einmal, sondern dreimal, viermal, der erstere so oft, daß man es nicht zählen kann, laut und ohne alles Hehl erklärt, für sie gebe es weder Recht, noch Pflicht, noch Gesetz, noch Moral — nur Interesse; und nun wollen sie sich selbst gegenüber doch Verpflichtungen auflegen und anerkannt wissen. Die Esel begreifen nicht, daß sie eben, weil sie so stehen, wie sie stehen, gar keine gültigen Verpflichtungen fordern können. ... Wir sollen der Willkür

[19]) Brief vom 22. 11. 1866.

[20]) Ho. II, S. 80.

untertan sein, das ist der Sinn der Komödie, und das werde ich so lange sein, als die Willkür Macht hat, aber nicht eine Sekunde länger, als ich muß. Der Willkür dienen auch die zahllosen, einander erläuternden, beschränkenden, modifizierenden, aufhebenden Gesetze, die alle nebeneinander gelten. Das aufgehobene Gesetz ganz wie das dasselbe aufhebende. Indessen geht den Preußen überhaupt das Talent zu organisieren gänzlich ab ..., ein Preuße kann nur mechanisieren, und diese Fähigkeit zeigt sich am Militär — sonst ist alles nur bodenlose Verwirrung"[21]. Imperialistisch gemeint ist ihm der Anspruch Preußens auf „die berechtigte Machtstellung der preußischen Monarchie" oder auch „Schutz der Bundesstaaten", er bedeutet Annektion. Preußen ist ihm ein Raubstaat schon seit Friedrich II. Schlesischen Kriegen. Ja, er redet von einem „im königlichen Hause wie in allen Stockpreußen inkarnierten Raubprinzip"[22]. Von diesem preußischen Imperialismus seinen eigenen Konservativismus scharf zu scheiden, wird immer mehr sein dringendes Anliegen. „Wenn nicht uns", sorgt er schon 1850, „so bringt Preußen doch unseren Kindern eine noch viel ärgere Revolution als die von 1848 war"[23]. Und immer wieder kehrt die Warnung: „Ich fürchte, im preußischen Staat liegt die Hauptquelle einer künftigen deutschen Revolution"[24]. „Konservativ", sagt er einmal, „ist für viele, ja für die meisten Preußen alles das, was mit Preußen schöntut, ... was Preußen nützt und Preußen großmacht. Preußen aber ... nicht durch Annektionen groß werden lassen, das ist unkonservativ, ... so hat das Wort konservativ, bei den Konservativen selbst, je nachdem sie Preußen sind oder nicht, zwei verschiedene Gesichter, wie der Januskopf: unser Gesicht hat allerdings einen langen grauen Bart und schaut in die Ver-

[21]) Brief an Leonhard Schilling vom 27. 11. 1867.

[22]) Hess. Blätter 1921, Nr. 4410.

[23]) Ho. II, S. 164.

[24]) Ho. II, S. 190.

gangenheit zurück, auf das alte Recht; das preußische Gesicht sieht aus wie ein junger Secondlieutenant, welcher Feldmarschall werden will und blickt in die Zukunft Preußens hinein, welche der Feldmarschall in spe erobern soll. ... Dieser Lieutenantskopf sieht gerade so aus, als wenn aus seinem Feldmarschalls-Zukunftsmunde die Worte hervorgingen: Inter arma silent leges“[25]). Das ist ihm Preußen, das ist ihm Imperialismus. Von seinen konservativen Anhängern kann sich Vilmar dann nur noch scheiden wegen „schreiender Verletzung des Zweitafelgebotes“.

Die letzte Gestalt der revolutionären Obrigkeit, die auch den Imperialismus an revolutionärem Geist noch übertrifft, hat Vilmar als in der Weltmonarchie mit ihrer Auflösung aller Nationalitäten und völliger Menschenamalgamation kommend vorausgesagt. Für die Weltmonarchie ist es charakteristisch, „daß niemand, auch Gott nicht, etwas gelten soll ohne die weltlichen Monarchen. ... Nicht einmal menschliche Barmherzigkeit findet hier statt, denn dieser omnipotente oberste Wille wird nicht gebrochen“[26]). „Die Richtung des Zeitalters geht auf große Monarchien, und diese werden als solche aufeinander treffen und schlagen ..., uns kleine aber allesamt zerquetschen. Alle diese Monarchien werden den Schurkismus repräsentieren und damit der antichristischen Weltmonarchie den Boden bereiten. Ob Preußen zu diesen großen Monarchien gehören werde, wage ich nicht zu behaupten, aber möglich ist es, freilich nur, um schließlich vom Slawismus gefressen zu werden. Es ist innerlich schon so durch und durch slawisiert, daß der Panslawismus seiner Zeit wenig Arbeit mit ihm haben wird. Diesem Panslawismus steht dann der Keltoromanismus gegenüber, beide werden aber den Germanismus, der von beiden Seiten innerlich schon völlig zerfressen ist, gänzlich pulverisieren. Vielleicht gehört

---

[25]) Hessenzeitung 1863, Nr. 6.

[26]) Coll. bibl. A. T. IV, S. 262.

zu allem dem kaum ein Jahrhundert. Und dann kommt der Dritte dazu: Der diabolisierte Germanismus in der Gestalt von Nordamerika. Wer weißt nicht, ob dieser die letzte, die Weltmonarchie aufzurichten bestimmt ist. Doch das sind Träume, die mich indes jetzt oft beschäftigen"[27]. Fast eschatologisch mündet so die Feststellung und Kritik des revolutionären Geistes innerhalb der Obrigkeit selbst aus. In der Ankündigung der allgemeinen Weltmonarchie: „als finsteres Gegenbild gegen die Universalmonarchie aus dem Hause David"[28]) kommt so zum Schluß der innere Geist der ganzen Polemik auch gegen die politischen Erscheinungsformen der Revolution, ihr im Grund theologisch-religiöser Sinn noch einmal ostentativ zum Ausdruck.

β) Die Revolution von unten.

Die Revolution von oben hängt für Vilmar in gewisser Weise zusammen mit der Revolution von unten. Es ist eben nicht zu leugnen, daß „die Souveränität der Fürsten" „mit Schuld ist" an der Entstehung der Volkssouveränität[29]). Das korrelative Verhältnis, in dem Origkeit und Volk im Guten zueinander stehen — wie der Organismusgedanke es für Vilmar maßgebend zum Ausdruck bringt — wo alle Beteiligung des Volkes am politischen Leben nichts anderes als „Anerkennung", — das ist aber für Vilmar ein durchaus positiver, mit Passivität keineswegs zu verwechselnder Begriff — ist, wo der Obrigkeit die Initiative und Exekutive, dem Volke die Möglichkeit der Beratung, Meinungsäußerung, Bestätigung zusteht, dieses Verhältnis hat sich nun auch negativ „bewährt". Die Übersteigerung und Überspannung der obrigkeitlichen Befugnisse involviert eine Ausdehnung auch der Befugnisse und Rechte des Volkes über ihr berechtigtes Maß hinaus. Der Absolutismus ist der Weg-

---

[27]) Ho. II, S. 422.
[28]) Königt. d. A. T., S. 9.
[29]) Ho. II, S. 30.

bereiter der Revolution der Massen. „Äußerlich Absolutismus und innerlich Liberalismus“, so charakterisiert Vilmar den Zusammenhang und fährt dann fort: „Welche Früchte dieses Zwillingsgewächs tragen werde, ist nicht schwer vorauszusehen“[30]. Aber mit diesem tatsächlichen negativen Zusammenhang ist die Revolution von unten nicht gerechtfertigt. Revolution ist für Vilmar „kein Naturprozeß“. Revolution ist eine Tat des Willens. Und das Volk kann sich nicht Rechte und Befugnisse aneignen, ohne damit gegen die göttliche Würde und das göttliche Amt der Obrigkeit zu verstoßen. Eine Reaktion, die über die Grenzen der dem Volke gesetzten Möglichkeiten hinausgeht, ist keine Reaktion im Sinne berechtigter Mitarbeit und Teilnahme mehr, sondern in jedem Fall Revolution, „nackte Empörung“. Eine Selbsthilfe steht dem Volke nicht zu (nach echt lutherischem Grundsatz); der untergeordnete, der empfangende Faktor des politischen Lebens darf nicht opponieren gegen den von Gott ihm gesetzten, für ihn Gott selbst repräsentierenden übergeordneten Faktor. Analog der von Vilmar für die Kirche vertretenen Auffassung darf ja auch auf politischem Gebiete die Bewegung des Lebens nur von oben nach unten gehen. Das blieb trotz aller sich anbahnenden inneren Abweichung doch gewahrt im Absolutismus. Darum aber eben ist die Revolution von unten als direkte Umkehrung dieser allein möglichen Richtung „das Schlimmste“[31]. Sie geht gegen Gott selbst, den das Amt der Obrigkeit und nur dieses für das weltliche Gebiet repräsentiert. In dieser Polemik gegen die Revolution von unten geht Vilmar Hand in Hand mit dem gesamten Konservativismus.

„Es begründet ... keinen Unterschied“ nach Vilmar, „ob diese Revolution direkt und konsequent (als Empörung) oder indirekt (als theoretische Ansicht) und inkonsequent (als

---

30) Ho. I, S. 318.

31) Königt. d. A. T., S. 15.

Opposition des sog. Liberalismus) in Bewegung gesetzt wird; immer bleibt die Substanz dieselbe." „Eine Auflehnung gegen das ... „geordnete Regiment", ... ist unbedingt, als direkte Auflehnung gegen Gott, verwerflich; unbedingt verwerflich alles das, was seit dem Jahre 1789 als „Revolution" aufgetreten ist und ferner auftreten wird"[32]). Der Liberalismus ist für Vilmar als die virtuelle, inkonsequente Revolution, der Radikalismus mit ausgesprochener Demokratie und Kommunismus als die vollendete Revolution von unten abzulehnen.

Bezeichnend für den Liberalismus ist auch nach Vilmar die halbe Durchführung der revolutionären Prinzipien. Er will nur „Mitbeteiligung des Volks" an den Funktionen der Obrigkeit. Er hebt die gottgesetzte Ordnung äußerlich nicht auf, macht sie aber innerlich unwirksam. Er erstrebt Gleichheit, Freiheit, Souveränität unter dem Fortbestehen, ja unter Zuhilfenahme und fälschlichem Vorschieben der bestehenden Ordnungen. Wenn Vilmar dennoch gerade ihm gegenüber das Urteil fällt: das konstitutionelle Leben sei in seinem Wesen irreligiös, antichristlich und endlich ungermanisch[33]), so geschieht das aus der Einsicht heraus, daß diese Halbheit gerade um der Heimlichkeit und Verstecktheit des Revolutionären willen umso gefährlichere, wirkliche Revolution ist. „An diesem Scharfblick", heißt es, „fehlt es sehr vielen. Wenn es an die Umstürzung der Throne gehen sollte, würden sie ... mit Leib und Leben für dieselben einstehen; daß aber der Parlamentarismus die Umstürzung der Throne zur schließlich unausweichlichen Konsequenz habe, das sehen sie nicht, ja sie erkennen und begreifen nicht einmal deutlich, was Parlamentarismus ist"[34]). Der Liberalismus will „nur keine Revolution auf der Gasse, desto lieber aber die Revolution des parlamentarischen Regiments, der Be-

[32]) Theol. Mor. II/III, S. 176.
[33]) Ho. I, S. 216.
[34]) K. u. W. I, S. 129.

amtenherrschaft und Juristensouveränität"[35]). Die Unabhängigkeit des Beamtenstandes[36]) — es ist nach Vilmar direkt die Bürokratie, in welcher offenbar der Faserknäuel der Wurzel unserer Revolution durch ganz Deutschland zusammenläuft[37]) — gefährdet faktisch die Herrschaft des Landesherrn, bedeutet „die schließliche Auflösung aller Autorität"[38]). Daher Vilmars Protest gegen die Ministerregierung, in welcher der Minister nicht „der Rat des Landesherrn", sondern „sein Gegner und wohl gar sein Gebieter ist"[39]). Der Landesherr ist keine selbständige Macht, den man durch Gesetz und Recht zwingen könnte, z. B. alles zu tun, zu genehmigen und auszuführen, was die Minister wollen, ohne daß es möglich wäre, diese zu entlassen"[40]). In Wahrheit geht auch der Parlamentarismus aus auf Beherrschung, nicht nur Beschränkung der rechtmäßigen Obrigkeit. Die Verfassung, die nach Vilmar „nur dann etwas Lebendiges und politisches Gedeihen Gebendes" ist, „wenn sie in die unmittelbarste Beziehung zu der Autorität des Landesherrn, zu seiner Person, gesetzt wird"[41]), wird im Parlamentarismus der Hebel zu vollständigem Indenschattendrängen der landesherrlichen Autorität. Steuerverweigerung und Ministeranklage machen „eine Monarchie unhaltbar". „Wer die Macht hat, den Staat mit einem Male stillzustellen, der und nur der und er allein vermag ihn zu regieren"[42]). Aller Konstitutionalismus und Parlamentarismus hat nicht die offene, aber heimliche Tendenz, an die Stelle der gottgesetzten Obrigkeit seine eigene Autorität, die Volkssouveränität, zu setzen. Auch dem

---

35) Hess. Volksfreund, 1851, Nr. 75.
36) ebenda 1850, Nr. 84.
37) ebenda 1851, Nr. 73.
38) K. u. W. I, S. 131.
39) Ho. II, S. 113.
40) Hess. Volksfreund, 1849, Nr. 14.
41) ebenda 1850, Nr. 84.
42) ebenda 1849, Nr. 86/87.

Recht gegenüber bedeutet der Liberalismus zwar nur halbe, aber wirkliche Revolution. Ihn charakterisiert das nicht völlige Brechen des Rechts, aber „viel Unrecht im kleinen"[43]). Man schafft zwar einen neuen „Rechtsboden" in der Verfassung, aber „unverbunden, unvermittelt mit dem alten Recht, ja dieses sehr wesentlich beschränkend und aufhebend"[44]). Man macht „durch die . . . Einrichtung der Schwurgerichte den auf wenige eingeschränkten Beruf des Rechtsprechens zu einer allgemeinen, jene sehr exklusive und potenzierte Fähigkeit zu einer allgemein menschlichen, elementaren Fähigkeit"[45]) und hebt damit Amt und Wesen der Obrigkeit auf. Darum aber will der Liberalismus nach Vilmar „Öffentlichkeit und Mündlichkeit der Rechtspflege ..., damit von außen auf die Rechtsprecher nach Möglichkeit eingewirkt werden könne"[46]). „Mit zweierlei Maß messen zu können, das ist das Geheimnis unserer ganzen modernen Gesetzgebung, das war und ist der Sinn der Forderung eines Rechtsstaates"[47]). Symptomatisch aber für den Weltanschauungswechsel gerade im Verständnis des Rechts ist die Abschaffung der Todesstrafe. Wo der Mensch nicht mehr im Namen und an Stelle Gottes Recht spricht und straft, da hat er konsequenterweise kein Verfügungsrecht über das Leben der Mitmenschen, da hat er keine Nötigung und kein Interesse mehr an der Todesstrafe[48]). Er vertritt nicht mehr Gottes Recht, sondern sein eigenes Interesse, „nicht um der Gerechtigkeit und Menschlichkeit willen, sondern umgekehrt: um der Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit willen; sie wollen beides verüben, aber gegen die Folgen möglichst geschützt

---

[43]) ebenda 1851, Nr. 75.

[44]) ebenda 1851, Nr. 126.

[45]) Hess. Volksfreund, 1849, Nr. 98/99.

[46]) ebenda 1849, Nr. 15.

[47]) ebenda 1851, Nr. 69.

[48]) K. u. W. I, S. 54.

sein"[49]). Daß das Wesen der modernen Rechtsprechung die Autonomie des Menschen ist, kommt für Vilmar besonders an zwei Punkten unzweideutig, wenn auch hier wieder unter der Hülle des Alten, zum Ausdruck: in der Verfälschung der Lehre vom Gewissen und Eid. „Es liegt im nächsten und dringendsten Interesse der Verwüster der Autorität und der Atomisierer der menschlichen Gesellschaft, das Gewissen als den souveränen ethischen Gesetzgeber, welchen jeder einzelne „in der Brust trage", geltend zu machen, d. h. das „Zeitbewußtsein" oder auch die subjektive Ansicht des Individuums an die Stelle des göttlichen Gesetzes nicht nur, sondern auch an die Stelle der ethischen Volkstraditionen zu setzen"[50]). Und an Stelle der alten Lehre von der Entbindbarkeit von Erfüllungseiden wird die Lehre von der absoluten Verbindlichkeit aller Eide gesetzt, denn „aus jener rechten Lehre vom Eide witterten die Umstürzer ganz richtig, daß die abgeschwindelten, abgelisteten und abgetrotzten „Verfassungen" wohl auch auf diesem Wege durch Entbindung der Eidesleister von den politischen Eiden seitens des Eidempfängers könnten beseitigt werden"[51]). Auch darin endlich ist der Liberalismus revolutionär, daß er die Gliederung aufhebt zugunsten einer mechanischen Gleichheit. Die Grundlage des Konstitutionalismus schon ist die „Gleichbeteiligung aller am Staate". Daher der Ersatz der naturgemäßen ständischen Gliederung durch die durch zwar nicht gleiche — das ist seine Halbheit auch hier — aber allgemeine Wahl, das heißt durch die künstlich gemachten Parteien, die ohne jede geistige Disziplin, nur der mechanischen Handhabung unterworfen sind[52]), und über die Vilmar seufzt: „Wie widerwärtig mir dies kleinliche, gänzlich hohle, alle höheren Interessen verleugnende und zerstörende Parteitreiben ist, kann

[49]) Hess. Volksfreund, 1849, Nr. 15.
[50]) K. u. W. I, S. 131.
[51]) K. u. W. I, S. 132.
[52]) Hess. Volksfreund, 1851, Nr. 104.

ich kaum sagen"[53]). „Es ist ... der ganzen Zeitrichtung gemäß, daß an die Stelle lebendiger Verhältnisse zwischen den einzelnen der abstrakte Begriff des Staates tritt"[54]). — Faktisch verkörpert mit dem allen der Liberalismus den modernen Geist der Revolution. Sein Zusammengehen mit dem Alten ist nur ein scheinbares. Man kann mit ihnen „keinen Vertrag schließen, um sie zu guten Zwecken hinzuführen oder auch nur zu benutzen. Diese Kräfte dienen nur sich selbst, niemals einem Zwecke der Erhaltung, der Gesittung, der politischen Ehre und Macht"[55]). Das offenbart sich darin, daß das innere Band mit dem Alten zerrissen ist und mit Bewußtsein zerrissen wird. Es ist „die allgemeine Öde" der Zeit, die Vilmar entgegentritt „gerade in den konstitutionellen Formen, welche ... darauf abgesehen sind, alle Liebe, bis auf den letzten Zweig im Weinberge, gänzlich zu verwüsten"[56]). Es ist allgemeine Tendenz des Liberalismus, nicht mehr an Personen, sondern nur „an Einrichtungen, an politische Institutionen, an die Landesverfassung ... sofern wir nur bei deren Einsetzung, Aufrechterhaltung, Verbesserung tätig mitwirkten, an die Landesgesetze, insoweit sie von uns selbst, mit unserer Zustimmung gegeben und von uns überwacht und gehandhabt würden, an die örtliche Verwaltung, insoweit sie unsere Teilnahme erforderte"[57]), sich anzuschließen. Das aber ist, erklärt Vilmar, nicht Liebe, sondern höchstens S e l b st liebe. Die deutlichste und endgültige Enthüllung seines inneren Wesens aber gibt der Liberalismus mit der Proklamation des religions-, d. h. gesinnungslosen Staates. Darin offenbart er den völlig menschlichen, den ganz profanen Sinn all seiner Wege und Mittel und Ziele, und nicht zuletzt von da aus mochte Vilmar in seinem

[53]) Ho. I, S. 218.

[54]) Hess. Volksfreund, 1851, Nr. 83.

[55]) ebenda 1849, Nr. 43.

[56]) Ho. I, S. 216.

[57]) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 26.

Urteil über die wesentliche Antireligiosität und Antichristlichkeit des Liberalismus sich gerechtfertigt und bestätigt sehen.

Gerade in seiner Halbheit, seiner gewissen abstrakten Neutralität und Unentschiedenheit ist der Liberalismus nur der erste Schritt auf dem Wege zu der „reinen Revolution", der „Revolution an sich"[58]), die dann „die Herrschaft der Majoritäten oder mit anderen Worten die Willkür, die Rechtlosigkeit, die sich Gesetzlosigkeit nennt", und den bitteren „Christushaß, der juste milieu heißt, ... auf den Thron"[59]) setzt. Die liberale Revolution kann „aggraviert werden"[60]) Sie findet ihre Überbietung und Vollendung in der ausgesprochenen Demokratie mit Republikanismus und Sozialismus. Sie führt die Souveränität in radikalem Sinn durch: „Die Bestimmung des Volkes" verkehrt nach Korachs Vorbild der Radikalismus „dahin, daß er die zur Erreichung dieser Bestimmung von Gott selbst gesetzte Ordnung damit identifiziert und damit letztere als entbehrlich betrachtet und bezeichnet"[61]). Die Demokratie beseitigt auch den Rest der gottgesetzten Obrigkeit, sie will reine Volkssouveränität. Der Radikalismus schafft schrankenlose Freiheit, d. h. dann das Recht des Augenblicks, wo es „sich nicht mehr um eine bis dahin immer mehr vorgeschützte als wirkliche Änderung einzelner Gesetze, auch nicht um die Änderung aller Gesetze, überhaupt um keine Änderung, sondern um eine Abschaffung des Gesetzes ... handeln werde", wo es sich handeln werde „nicht um die Frage nach diesem oder jenem Recht, sondern nach dem Recht überhaupt, an dessen Stelle die Willkür des Augenblicks und der Gewalt treten solle"[62]). Er will endlich völlige Nivellierung aller Unterschiede durch Aufhebung

---

58) Hess. Volksfreund, 1851, Nr. 1.

59) Ho. I, S. 416.

60) Past. Theol. II/III, S. 176.

61) Coll. bibl. A. T. I, S. 305.

62) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 30.

aller Schranken von Grundbesitz, Gewerbewesen, Seßhaftigkeit. Der Radikalismus ist der vollendete Umsturz der von Gott gesetzten Ordnungen, vollendete Abkehr von den Grundlagen. Er ist entsprechend dem Imperialismus von anderer Seite her der Gipfel der Revolution von oben. „Gibt's eine Republik", so kennzeichnet Vilmar das von da aus zu Erwartende, „dann ist das Ende insoweit nahe, daß die Scheidung eintritt, denn, so ich mich nicht ganz täusche, so wird die Republik nicht zufällig, sondern wesentlich gottlos sein"[63]. Darum aber meint Vilmar die Republik ablehnen zu müssen, „weil das mit einem Male die Sachen auf den Kopf stellen, alle Gerechtigkeit umstürzen heiße und ... weil endlich ... eine Republik gar nicht eine bloße Änderung der Staatsverfassung, sondern zugleich auch eine gewaltsame Änderung aller Besitzverhältnisse, Güterteilung und Kommunismus mit allem, was daran hängt, sein würde"[64]. „Mit dem Streben nach politischer Zerstörung hält das Streben nach sozialer Zerrüttung immer gleichen Schritt"[65]. „Die gegenwärtige Zeit ist so gestaltet, daß die beiden Dinge ... (Republik und Kommunismus) als ein und dasselbe Ding gefaßt werden müssen"[66]. Die „Sozialfrage" ist für Vilmar „der große Kampf unserer Tage"[67]. Er hat die Schwierigkeiten, die gerade für das soziale Leben entstehen „durch die der Menschheit dargebotenen neuen Lebensstoffe"[68], „wie z. B. das Fabrikwesen, die gesteigerten Kommunikationsmittel und die dieser Steigerung zugrunde liegende Benutzung der Naturkräfte"[69], in ihrer ganzen Ernsthaftigkeit gesehen. Er hat als einer der ganz Wenigen in der da-

---

[63]) Ho. II, S. 8.
[64]) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 23.
[65]) Coll. bibl. A. T. IV, S. 135.
[66]) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 21.
[67]) Hess. Volksfreund, 1849, Nr. 15.
[68]) K. u. W. I, S. 91.
[69]) K. u. W. I, S. 93.

maligen Kirche und im Konservativismus die Frage gesehen, auf die der Sozialismus und Kommunismus die für ihn dann „weltliche Antwort", das „weltliche Mittel" sind, und hat gerade die Kirche auf die hier wartenden Aufgaben energisch hingewiesen[70]), „wenn er sagte, die alte Bekehrung genüge nicht mehr, es sei eine zweite Bekehrung nötig, und zwar auf dem sozialen Gebiet. Jetzt müßte man allen leiblichen und geistigen Genüssen entsagen, müsse alle frommen Phrasen und theologischen Spielereien für immer abstreifen, man müsse eine völlig veränderte Stellung zum Eigentum und seinem Gebrauch gewinnen, man müsse in die freiwillige Armut entschlossen eintreten. Wer das nicht könne, über den komme die rote Flut mit Recht"[71]). Darin nämlich ist ihm „der Kommunismus in seinem Recht", daß er gegen einen Besitz, der ein bloßes Recht, nicht auch ein Amt sei, daß er gegen Plutokratie und Luxus, daß er gegen die unerträgliche Scheidung von Gebildeten und Ungebildeten im sozialen Leben protestiert. Der Kommunismus als Frage ist nicht abzulehnen und zu übersehen. Aber in der Antwort auf diese Frage gehen Vilmar und der Kommunismus dann allerdings diametral auseinander. Nach Vilmar kann das soziale Problem nur dadurch gelöst werden, daß man im Rahmen der alten, gottgesetzten Ordnung wieder lernt, sie in ihrer Bezogenheit auf Gott, und damit in ihrem menschlicher Verfügung und Willkür entzogenen Charakter zu verstehen, sie also damit nicht aufzuheben, sondern in ihrem ursprünglichen rechten Sinn wieder in Kraft zu setzen. Den Besitz vom Grundbesitz bis herab auf die Speise gilt es als etwas Gegebenes, nicht selbst Erworbenes, als Verpflichtendes, nicht als Recht anzusehen, Besitz und Genuß, in dem immer irgendein Unrecht sei, als nur Gottes Gabe zu be-

---

[70]) Vergl. den Aufsatz: „Das geistliche Amt und die sozialen Neuerungen der Zeit." K. u. W. I, S. 88 ff.

[71]) Schlunck, S. 15, und K. u. W. I, S. 107, und Hess. Volksfreund, 1850, Nr. 46.

trachten[72]). Allein das Aufrechterhalten der von Gott geschaffenen Ordnung gibt „erst den Anfang eines Rechtes gegen die roten Rotten"[73]). Das Mittel des Sozialismus und Kommunismus dagegen ist die völlige Auflösung dieser Ordnung selbst, wie sie in Gewerbefreiheit und Zunftverfassung, Güterzerschlagung und Freizügigkeit, Absorption des kleineren Grundbesitzes und Auswanderung in feineren Formen bereits vorliegt. Für ihn ist Eigentum keine Gabe Gottes, la propriété c'est le vol. Der Kampf der Zeit ist ein Kampf „um Haben und Nichthaben, um Eigentum und Vernichtung desselben, um rechtlichen Besitz und Raub"[74]). Darum aber ist dann „nicht allein Republik und Gesetzlosigkeit, Republik und Güterteilung, sondern auch Republik und Widerchristentum ... völlig einerlei"[75]). Darum ist der soziale Kampf der Zeit „ein Kampf um Armut und Reichtum, um Gesetz und Anarchie ... doch nur, sofern er ein Kampf um den Glauben ist, um den Glauben an den lebendigen Gott"[76]). Es ist „der Haß gegen den lebendigen Gott, der auch in dem Haß gegen Besitz und Recht liegt"[77]). „Gott gibt ihnen eben nicht genug", lautet die scharfe Ablehnung, „also nehmen sie sich, wonach ihnen gelüstet; haben sie doch geradezu die Bescheidenheit für ein Laster und die Dankbarkeit für ein Verbrechen erklärt. Sie wollen sich's wohl sein lassen, und dieses Wohlsein sich selbst verschaffen, dazu brauchen sie keinen Gott, keine Fürsten, keine Obrigkeit, keine Ordnung, keine Gesetze"[78]). „So hat", beschreibt Vilmar noch einmal zusammenfassend die Revolution von unten, „der Liberalismus das Recht und den Besitz der Könige und des Adels seit nun-

[72]) Coll. bibl. A. T. IV, S. 122.

[73]) Hess. Volksfreund, 1850, Nr. 46.

[74]) Hess. Volksfreund, 1849, Nr. 15.

[75]) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 23.

[76]) ebenda 1850, Nr. 31.

[77]) Kulturgeschichte I, Vorwort, S. III.

[78]) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 23.

mehr sechzig Jahren beschränkt, unterdrückt, beraubt und ... vernichtet, um das eigene Recht zu verstärken und den eigenen Besitz zu vergrößern, ohne nur die mindeste Ahnung davon zu haben, daß eine furchtbare Macht hinter ihm stehe, um dasselbe auch an ihm, dem Liberalismus, zu tun, was er vorher an anderen getan hatte"[79]). „Das Proletariat hat eine furchtbare Höhe erreicht und rüttelt mächtig an den Grundsäulen der Staaten"[80]). Das ist das „zweite Stadium", der „Gipfel" der Revolution von unten: „Die allgemeine Zerstörung der politischen Lebenskräfte unseres Volkes, sehr wahrscheinlich auch eine allgemeine Zerstörung der äußeren Zustände: eine neue Revolution, in welcher diesmal der Kommunismus in das Vordertreffen tritt"[81]). „Der Streit des Teufels wider Gott und seine Ordnung wird sich in den nächsten Zeiten ohne Frage und immer bestimmter um menschliche Gesellschaftsfragen und unter diesen am bestimmtesten ... um das Eigentum drehen. Der Kampf mit dem Sozialismus und Kommunismus ist nicht nur nicht ausgekämpft, sondern er kommt erst recht heran"[82]), lautet Vilmars Prophezeiung für die Zukunft. Der Liberalismus ist der erste Schritt, aber der Schritt zu dieser „eigentlichen und wesentlich antichristlichen Revolution ... Diese wird auch kommen, in unserem Zeitalter oder in einem der nächsten, und nicht nur ... Recht, Gewissen, Pflicht und Eid, sondern noch ganz andere Dinge und zuletzt Christum selbst für sich in Anspruch nehmen"[83]). „Es wird in der Gestalt von christlichen Lehren versucht werden, dem Sozialismus und Kommunismus eine gute Seite abzugewinnen, ihn so darzustellen, als könne sich mit gewissen Seiten desselben der christliche Glaube vertragen"[84]).

---

[79]) ebenda 1850, Nr. 81.
[80]) ebenda 1850, Nr. 10.
[81]) Hess. Volksfreund, 1849, Nr. 53.
[82]) ebenda 1851, Nr. 87.
[83]) ebenda 1851, Nr. 1.
[84]) ebenda 1851, Nr. 87.

Wie die Weltmonarchie das finstere Gegenbild gegen die Universalmonarchie aus dem Hause David, so sind Sozialismus und Kommunismus, die ihrerseits wohl ausbrechen mögen in eine allgemeine Weltrevolution[85]), „die teuflischen Gegenbilder der Kirche in ihrer Vollendung"[86]). So treten Revolution von oben und von unten in ihrer letzten Spitze einander ganz nahe gegenüber, in ihrer Vollendung ihren vollen Gegensatz nicht nur zu aller rechtmäßigen Gottesordnung in Politik und Staat und Obrigkeit, sondern auch zu allem, was Kirche und damit Gott heißt, offenbarend. Von da aus gesehen und so betrachtet, mochte dann Vilmar wohl sagen: „der Kampf unserer Tage und der Zukunft" ist „eigentlich gar kein nationaler, politischer Kampf, sondern im allerstrengsten Sinn ein Gotteskampf"[87]).

b) Erscheinungsformen der Revolution auf kirchlichem Gebiet.

„Merkwürdig, ... daß die allgemeine Auflösung nicht alsbald die Kräfte der Gottlosigkeit nach der Oberfläche geworfen hat ... Geschenkt wird es uns darum nicht"[88]). So charakterisiert Vilmar einmal den notwendigen, weil wesensmäßigen Zusammenhang von politischer und kirchlicher Revolution. „Die politischen Stürme werden ... sich weit eher als direkte Verbündete jener Wutausbrüche gegen die Kirche zeigen, denn als Reinigungsmittel der politischen Luft, als wohltätige weltliche Gewitter, während deren die Kirche sich sehr wohl befinden kann"[89]). Wenn nämlich politische Revolution zuletzt Revolution gegen Gott ist, in der Umbiegung oder Beseitigung seiner Ordnung auf Erden ihn selbst anzutasten nicht umhin kann, so ist es nach Vilmar nur kon-

[85]) ebenda 1851, Nr. 35.
[86]) ebenda 1851, Nr. 87.
[87]) Hess. Volksfreund, 1850, Nr. 60.
[88]) Ho. II, S. 16.
[89]) Hall. Volksblatt, 1860, S. 977.

sequent, wenn sie auf dem Boden der in ganz anderem Sinn noch göttliche Ordnung verkörpernden Kirche direkt und unmittelbar als Tat des Abfalls und der Empörung gegen Gott sich enthüllt und wirksam wird. Die zu Anfang aufgedeckte gemeinsame Wurzel der theologisch-politischen Signatur der Zeit hat auch hier, auf kirchlichem Gebiet, ihre Ausprägung in konkreten Erscheinungen gefunden, die zum Teil nicht nur in ihrem allgemeinen inneren Wesen, sondern auch ihrer äußeren Struktur und speziellen Formung denen auf politischem Gebiet analog, ja zum Teil mit ihnen identisch sind.

Im Mittelpunkt der Vilmarschen theologischen Position steht die Kirche in jenem prägnanten Sinn der Anstalt Gottes auf Erden, von oben begründet, beherrscht, erhalten, getragen und gekennzeichnet als solche durch ihre Geschichte als Geschichte der Taten Gottes, durch ihre Erfahrung als Aufnahme und Aneignung eben dieser Taten. Und zwar ist dies „von oben" sichtbar dargestellt im geistlichen Amt als Verkörperung der Autorität, bindenden Gewalt und Überlegenheit Gottes selber. Alle Revolution auf theologisch-kirchlichem Gebiet richtet sich gegen dieses Wesen und diese bestimmte Gestalt der Kirche. Der Kampf auf kirchlichem Gebiet geht „um die Zukunft des christlichen Gemeindelebens, er gilt auch in der Kirche wie in der Welt den „Sozialfragen". Der „Mittelpunkt, um den sich jetzt das Leben der Christenheit bewegt und in Zukunft bewegen wird", ist „das christliche Gesellschaftsleben, ... das Leben der Kirche"[90]). Das derzeitige kirchen- und dogmengeschichtliche Zeitalter hat als Mittelpunkt und Aufgabe die Erfahrung vom Wesen der Kirche, die unter jenen heftigen revolutionären Kämpfen innerhalb der Kirche selbst ins helle Licht zu treten bestimmt ist. Gegen dies „von oben", das hier in noch ganz anderem Sinn als auf weltlichem Gebiet, das hier direkt und unmittelbar das „von Gott selber" bedeutet und das in seinem

[90]) Hess. Volksfreund, 1850, Nr. 41.

prägnanten Sinn nur im geistlichen Amt verkörpert werden kann, richtet sich die theologisch-kirchliche Revolution, als deren „eigentlichen tiefsten Quell" Vilmar „die Anschauung" bezeichnet, „daß die Kirche eine Gesellschaft sei, welche ... sich selbst zu organisieren, ... zu regieren habe"[91]).

Und nun läßt sich auch auf kirchlichem Gebiet entsprechend der politischen Revolution eine doppelte, scheinbar von verschiedenen Seiten, aber letztlich aus demselben Wesen stammende Bewegung feststellen, auch hier gibt es, wenn man die speziell politischen Termini in jenem tieferen Sinn gebrauchen will, eine Revolution von oben und von unten, und auch hier hat jene in der Verdunklung und Entstellung der Wahrheit, daß das „von oben" konkret „von Gott" zu bedeuten und als solches deutlich zu werden hat, diese in dem radikalen Ersatz des „von oben" durch ein direktes „von unten" ihr Wesen.

α) Die Revolution von oben.

Gäbe es nun auf theologisch-kirchlichem Gebiet, nicht unter gleichem Namen, aber doch der Sache und Tendenz nach etwas der politisch-staatlichen Revolution von oben ganz genau Entsprechendes, so müßte es streng genommen darin bestehen, daß die von Gott geschaffene Anordnung, das von Gott hier gesetzte Amt „nicht recht besteht", wie es von der absolutistischen Obrigkeit auf weltlichem Gebiet hieß, daß seine Repräsentanten ihren mandatarischen, repräsentativen Charakter mißbrauchend und Christi eigene Gegenwart und Herrschaft vergessend, sich zum absoluten Herrn aufwürfen über den Menschen in der Kirche, den Christen. Natürlich haben Vilmars Gegner — und das waren in diesem Punkte die meisten, jedenfalls alle, denen seine Lehre vom Amt unannehmbar war — gerade hier gegen ihn selbst den Vorwurf der hierarchischen Tendenz, der Erweiterung der Befugnisse und Ansprüche der Repräsentierenden auf Kosten des Reprä-

---

[91]) K. u. W. I. S. 227/8.

sentierten den Vorwurf der Pastorensouveränität geschleudert[92]). Wenn man von der hier natürlich in Frage kommenden, aber für Vilmar nicht sonderlich aktuellen Polemik gegen die katholische Kirche — es ist überhaupt seine nach dieser Seite hin freundliche Haltung zu beachten — absieht, so ist an diesem Punkt streng genommen eine Parallele zu der politischen Revolution von oben nicht aufzuweisen. Die Autorität, die Übergeordnetheit gegenüber der Gemeinde, die bindende Gewalt, die für ihn unbedingt erforderliches Merkmal des geistlichen Amtes als der berufenen kirchlichen Obrigkeit ist, ist ja nirgends vorhanden in dem von Vilmar für nötig erachteten Ausmaß. Wenn hier zu negieren und zu polemisieren ist, so müßte sich das nicht gegen eine Überspannung, sondern die Laxheit in der Ausübung der kirchlich-obrigkeitlichen Funktionen richten, gegen das, was er auch „kirchlichen Pessimismus" nennt. Und diese Polemik hat Vilmar dann allerdings und in kräftigster Weise geübt.

Als Verkörperung dessen, was man auf kirchlichem Gebiet Revolution von oben nennen könnte, kommt für Vilmar ein anderer Faktor in Betracht. Der Gegner, der von oben her Kirche und Staat bedroht, ist der Territorialismus mit dem landesherrlichen Kirchenregiment. Von ihm war bereits bei der Erörterung der theologisch-politischen Distanzierung die Rede, in einem letzten Vorstoß der Position bis an die Grenze der Negation wurde er dort bereits als Gegner sichtbar. In ihm erkennt Vilmar das eine der „Erbübel der evangelischen Kirche"[93]). Seine Voraussetzung ist die allgemeine der kirchlichen Revolution: die Auffassung der Kirche als Menschen-

---

[92]) Vgl. nur die auf weit verbreiteten Urteilen der Zeit selbst fußende Charakteristik Vilmars als „der herrschsüchtige Hierarch", „der unter dem Vorwand der Freiheit der Kirche eine orthodox-pietistische Gewaltherrschaft ... etablierte", in: Theobald Ziegler: Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhundert, Berlin, 1899. S. 298 und 297.

[93]) Hall. Volksblatt, 1863, S. 550.

gemeinschaft. Daß der Herr Christus persönlich in der Kirche gegenwärtig sei ..., das ist bei dieser Lehre gänzlich vergessen worden ..., es findet diese persönliche Gegenwart Christi und die Regierung der Kirche durch ihn, den Gegenwärtigen, in dieser Lehre überall keine Stätte"[94]). Es geschieht aber in diesem Vergessen der auf dieser Gegenwart Christi beruhenden Besonderheit und Einzigartigkeit der Kirche jene unerlaubte Gleichordnung und Vermischung von Göttlichem und Menschlichem: die Obrigkeit wird an sich Faktor der Kirche, zu einem kirchlichen Institut. Und wenn schon dabei der richtige Gedanke an das „Gottesregiment, dessen Abbild das Königtum ist"[95]), mitwirkt, so hat es an sich, als aus der sekundären Sphäre stammend, eben hier, in der höheren, primären, urbildlichen Ordnung der Kirche keine besondere Stätte und vorzügliche Geltung, ist es mit diesem Anspruch hier durchaus Fremdkörper, Eindringling. Es ist der Mensch, der, wenn schon als Inhaber eines gottgesetzten Berufskreises, so doch zu Unrecht über seine Grenzen hinaus in den höheren Kreis hineingreift, sich an die Stelle der rechtmäßigen kirchlichen Obrigkeit, des geistlichen Amts, zu setzen versucht. Das ist das von vornherein Bedenkliche, die prinzipielle Unmöglichkeit an allem weltlichen Kirchenregiment. „Sind nun die Fundamente schief gelegt ..., so wird das auf diesen Fundamenten etwa errichtete Gebäude sicherlich nicht im Lot stehen — es wird, je höher es aufgeführt wird, desto mehr nach der einen oder anderen Seite ausweichen"[96]). Diese Theorie nämlich drängt „auf die unvermeidliche Folgerung hin, die Kirche ... von der Existenz der weltlichen Gewalt abhängig zu machen — wo keine weltliche Gewalt sich findet und diese nicht regierende Funktionen in der Kirche ausübt, da ist die Kirche schwer geschädigt, im Herzen verwundet. Dies und nichts anderes ist der wahre

[94]) K. u. W. I. S. 228.

[95]) K. u. W. I. S. 211.

[96]) ebenda, S. 217.

Kern der Lehre von dem triplex status hierarchicus"[97]). Daß Vilmar darin dann ein Antasten und Aufheben des wahren Wesens der Kirche sieht, in dem Antasten der Kirche und der Außerkraftsetzung und Verleugnung ihres Amtes aber ein Antasten und Verleugnen Gottes selbst, ist nach seinen eigenen Voraussetzungen nicht anders möglich. Wohl nicht zufällig für ihn ist es auch hier wieder Preußen, sind es die preußischen Konservativen, denen er den Vorwurf der Abgötterei nicht ersparen kann[98]). Die dort schon auf politischem Gebiet von ihm getadelte Verabsolutierung der weltlichen Gewalt, ihre Überhöhung und Übersteigerung führt sie an eben diesem Punkte, wo es gelten würde, in dem nahen Bund von Theologie und Politik die primär göttliche Würde der Kirche zu wahren, zu der Behauptung der unauflöslichen Verbindung von Kirche und Staat[99]). Die Übersteigerung dort kann nur erkauft werden um den Preis einer Herabwürdigung der Kirche und in der Kirche Gottes. „An Treue gegen unseren Landesherrn", so zeichnet Vilmar seine eigene Position demgegenüber, „sollen uns Hessen die Preußen nicht überbieten ... Aber an Treue gegen Gott und Christus den Herrn wollen wir die Preußen überbieten"[100]). Gerade das landesherrliche Kirchenregiment birgt immer von seinem Ursprung her die Möglichkeit und Gefahr in sich, die Kirche weltlichen Einflüssen zu öffnen. „Die Lehre, daß von der weltlichen Obrigkeit die Kirche irgendwie regiert werden k ö n n e"[101]), führt als im Grunde „christusleugnerisch"[102]) völlig konsequenterweise zum Caesareopapismus, zu dem „jerobeamitischen Zwitterungeheuer, „Staatskirche" ge-

---

[97]) K. u. W. I. S. 224.

[98]) Hess. Volksfreund, 1849, Nr. 66.

[99]) K. u. W. I. S. 224 und S. 53.

[100]) Hess. Volksfreund, 1849, Nr. 66.

[101]) K. u. W. I. S. 201.

[102]) Hall. Volksblatt, 1861, S. 429.

nannt"[103]), dessen letzte Folge das gänzliche Aufgehen der Kirche im Staate ist. Die Anzeichen dieser Entwicklung des landesherrlichen Kirchenregiments zu rein weltlichem Despotismus in der Kirche und damit zu völliger Verweltlichung der Kirche selbst bekämpft Vilmar in der Trennung von Schule und Kirche, die die Ausschließung des kirchlichen Glaubens von der menschlichen Erziehung bedeute[104]), in den paritätischen Schulen, in der grundsätzlich auflösbaren, nahe an den Kontrakt streifenden Zivilehe[105]), in dem staatlichen Zwang zur kirchlichen Wiedertrauung Geschiedener, dem staatlichen Verbot der Exkommunikation[106]), der unerhörten Provokation der Gerichte zur Entscheidung kirchlicher Konflikte[107]). Sie sieht er unzweideutig zum Ausdruck kommen in den von oben aus in die Kirche hineingetragenen Versuchen künstlichen Machens. Jene Lehre von dem weltlichen Kirchenregiment ist eine spezifisch unionistische Lehre[108]), „ist doch das der Sinn und die Wirkung der Union, daß die Kirche selbst „zu einem nackten Staatsinstitut wird"[109]). Und wieder wird Preußen mit seiner Kirchenpolitik das große Exempel: „Gott wolle vor allem nur die evangelische Christenheit Deutschlands vor dem Ritter Bunsen als preußischen Groß-Religions-Macher bewahren; dann setzt sich ohne Frage die ungeschminkteste Heuchelei und die schamloseste Lüge auf den Thron: Kultuskünste, Singsang mit Trompeten, Pfeifen und Cymbeln und Verfassungseskamotage mit augenverdrehenden Bischöfen und dünntuenden Pfäfflein werden dann den evangelischen Glauben ersetzen sollen"[110]). Das führt zu

---

103) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 49.

104) Hall. Volksblatt, 1863, S. 516.

105) Hess. Volksfreund, 1848, Nr. 77, und Hall. Volksblatt, 1860, S. 996.

106) K. u. W. I. S. 30.

107) Hall. Volksblatt, 1860, S. 995.

108) K. u. W. I. S. 201.

109) Hall. Volksblatt, 1862, S. 875.

110) Ho. I. S. 408.

völligem Indifferentismus, „neuem, uniformen Willkürkultus“[111]), dem Zeichen Jerobeams. In dem allem sieht Vilmar die unzweideutigen ersten Schritte auf dem von Haus aus naheliegenden schiefen Wege, dessen Stadien er kennzeichnet als halbgläubiges Kirchenregiment, Heidendespotismus, Judenregiment[112]). Die Voraussetzung nämlich, unter der weltliches Kirchenregiment überhaupt nur denkbar und faktisch entstanden ist, ist für ihn die, daß die Fürsten selbst „am Bekenntnisse der evangelischen Kirche als ihrem eigensten Bekenntnisse mit ganzer Seele hingen. Ohne dies beruhte ihr Episkopat auf innerer Unwahrheit und diente nur dazu, ein willkürliches Regiment zu fördern“. Und dann heißt es: „Ist nun diese Voraussetzung heutzutage noch eine wahre? Dann stünden die Throne so fest, wie der Fels, auf den sie sich gründeten. Leider aber ist's nicht so“[113]). Darum ist und macht gerade das halbgläubige weltliche Kirchenregiment „notwendigerweise in kirchlicher Hinsicht völlig ohnmächtig gegen die Revolution. Ja, gerade von dort aus erfolgt in völliger Verkennung der Lage ihre stärkste Unterstützung. Durch Nachgeben gegen die von unten her in die Kirche dringende Revolution meint man, „der politischen Revolution auszuweichen — gewissermaßen dem Revolutionshund einen Brocken hinzuwerfen, damit er diesen zerbeiße und verzehre, darüber aber vergesse, den politischen Größen in die Waden zu fallen“[114]). Gerade das weltliche Kirchenregiment wird so der Keim und Anlaß zu einem Abfall nicht nur Einzelner von der Kirche, sondern zum „Abfall ganzer Kirchenkörper von dem lebendigen Leibe der Kirche“[115]). Von Anfang an eine zweischneidige Institution,

---

[111]) K. u. W. II. S. 80.

[112]) K. u. W. I. S. 29.

[113]) Hess. Volksfreund, 1849, Nr. 7/9.

[114]) Hall. Volksblatt, 1862, S. 37.

[115]) K. u. W. I. S. 29.

das der Kirche unentbehrliche „von oben" zwar wahrend[116]), aber stets versucht und geneigt, gerade hier erst recht den Menschen zur Geltung und zu seinem Recht zu bringen und faktisch bereits in der vollen Tat des Abfalls begriffen, scheint Vilmar gerade das landesherrliche Kirchenregiment „eine Zukunft nicht zu haben"[117]). Die Kirche selbst kann nur seine Beseitigung wünschen, um frei zu werden vom „Regiment derer, die selbst nicht glauben", um selbständig zu sein unter eigenem geistlichen Regiment. Die kirchliche Revolution von unten aber wird ihrem Prinzip nach auch eine weltliche Obrigkeit in der Kirche nicht dulden können. Die Zukunft wird nur diese beiden scharf voneinander geschiedenen Gegner kennen, sie wird den dritten Partner, der zwischen beiden stehend, zur einen o d e r anderen Seiten gehören könnte, beseitigen.

β) Die Revolution von unten.

Der Gegner auf der einen Seite: der Despotismus der weltlichen Macht, das halbgläubige oder ungläubige Kirchenregiment, hat einen Verbündeten, der zwar von anderer Seite, „von unten" ausgeht, aber zu demselben Ziel, der Erschütterung und Verweltlichung der Kirche führt: den Subjektivismus oder Singularismus[118]), das zweite Erbübel der evangelischen Kirche. Subjektivismus und weltliche Gewalt über der Kirche sind „an und für sich nur zwei Seiten ein und derselben Sache"[119]). Beruhen doch beide für Vilmar auf der Voraussetzung der Verlassenheit der Kirche von Gott, nämlich dem Verständnis der Kirche als „Menschengesellschaft", in der also nicht Gott selbst und Gott direkt durch sein Amt, sondern der Mensch, wenn auch der fromme Mensch als solcher, der eigentlich Handelnde sei. Denn „wer

---

116) Über Synodal- und Presbyterialverfassung, S. 12.

117) ebenda, S. 13.

118) Hall. Volksblatt, 1863, S. 950.

119) ebenda, 1860, S. 995.

da meint, alles zwischen sich allein und seinem Heiland ausmachen zu können, der hat keinen wirklichen Christus; und wer alles auf eigene Hand durchkämpfen zu sollen meint, der hat überhaupt nichts zwischen sich und Christus auszumachen, sondern er macht in der Tat alles mit sich selbst aus"[120]). Der Subjektivismus, der gläubige wie der halbgläubige, der sentimentale wie der wissenschaftliche ist der direkte Autonomismus des Menschen Gott gegenüber. Er vergißt, daß es eine Kirche als Anstalt Gottes gibt, er vergißt, daran wird sein kirchlicher Indifferentismus offenbar, daß es ein „unerläßliches Priestertum"[121]), ein geistliches Amt als Mandat Gottes selbst gibt. Es ist entsprechend der weltlichen Revolution von unten der religiöse Egoismus, der hier um Geltung ringt, und von allen Seiten Einlaß begehrt. Er hat sein Werk in der Theologie als wissenschaftlicher Subjektivismus. Vorbereitet schon in der Orthodoxie mit ihrer unhistorischen Auffassung der Kirche, die an Leugnung einer vom heiligen Geist geleiteten Entwicklung der Kirche streife[122]), wird im Rationalismus vollends das Band zwischen Theologie und Glauben, Kirche, Christentum zerrissen, wird im Pietismus endlich der Gläubige an sich zur beherrschenden Norm in Kirche und Leben. Von diesen beiden Seiten her sieht Vilmar fast die gesamte Theologie seiner Zeit beherrscht. Das ist der allgemeine Vorwurf, den er in seiner „Theologie der Tatsachen" wider die „Theologie der Rhetorik" im Grunde gegen sie erhebt, daß sie nicht mehr wisse, was Kirche sei. „Baur hat vielleicht nie gewußt", sagt er einmal, um nur diesen einen seiner Gegner von der äußersten Linken zu nennen, „daß ein kirchlicher Glaube vorhanden sei, ... deshalb war für ihn von den Tatsachen, auf denen der Glaube beruht, nur eben soviel vorhanden, als er

---

120) K. u. W. I. S. 73.

121) Augsburg. Conf., S. 95.

122) K. u. W. II. S. 215.

vorhanden sein lassen wollte"[123]. Um Kirche und Amt und in beiden darum, ob wirkliche Gegenwart und eigenes Handeln Gottes oder menschliches Machen in Pessimismus oder Synergismus die Kirche bedeute und erhalte, geht es Vilmar letztlich in allen Lehr- und Glaubensfragen, den Unionsversuchen, Verfassungsbestrebungen, Symbolstreitigkeiten, den kirchlichen Vereinen[124]. Um dieses Außerachtlassens der in Kirche und Amt vorhandenen alten Gottesordnungen willen lehnt Vilmar den Irvingianismus ab mit seinem „Machen" neuer Gottesordnungen, eines neuen Apostolats, einer neuen Offenbarung[125], sieht er die separierten Altlutheraner sich zersplittern, nimmt er seinen Kampf gegen Deutschkatholiken und Lichtfreunde auf[126]. Und wenn er von da aus schon solche Erscheinungen wie die „Evangelische Allianz" mit ihrer aus Subjektivismus geborenen und in Subjektivismus sich erschöpfenden antirömischen Tendenz, den „haltlosen, halbtraurigen, halblächerlichen Gustav-Adolf-Verein, „den uns der liebe Gott als ein rechtes und wohlverdientes Paroli auf unsere äußerlich gewordene Heidenmissionstätigkeit setzte"[127], auch den Evangelischen Kirchentag in seiner späteren Gestalt als „Schaustellung kirchlicher Impotenz"[128] naturgemäß ablehnen muß, so ersteht ihm von daher doch auch die Möglichkeit zu einer bei aller großen Anerkennung weitgehenden Kritik an der neu erwachten Missionstätigkeit der Zeit. Der inneren wie der äußeren Mission gegenüber deckt er mit der Frage nach dem Mandat und der Warnung: „Haben sie sich nicht meistens selbst berufen, und sind wir nicht damit auf dem Wege zu einer jerobeamitischen Voka-

---

[123] Hall. Volksblatt, 1861, S. 497.
[124] Hess. Volksfreund, 1850, Nr. 41.
[125] K. u. W. I. S. 14 ff.
[126] K. u. W. I. S. 43 und S. 192 ff.
[127] Hess. Volksfreund, 1849, Nr. 79.
[128] Hall. Volksblatt, 1860, S. 1473.

tion?"[129]) den Grund ihres außer- und unkirchlichen Charakters auf, der sie von ihrer Nichtanerkennung der Schranke des geistlichen Amts aus zu einem Christentum „auf eigener Hand und für die eigene Person"[130]), zu Willkür und Vieltuerei"[131]), führt. „Es ist der letzte Versuch, die Kirche zu bauen, ohne zu wissen, was Kirche ist ..., die letzte Anstrengung, mit menschlichen Mitteln, mit gutem Willen und Geldgeben die Kirche zu „heben", etwas in der Kirche zu machen"[132]). Will die Mission mehr als eine tatsächliche Lücke im Leben der Kirche zeigen, will sie sie ausfüllen ohne und gegen das geistliche Amt, so ist auch sie aus ihrem grundsätzlichen Subjektivismus heraus Jerobeamismus, Verachtung und damit Empörung des Menschen gegen Gottes Ordnung. Das ist das Kennzeichen des Subjektivismus auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens, daß er die Ordnungen und Garantien des Glaubens außer Acht läßt und außer Geltung setzt. „Sie gehen genau denselben Weg, welchen die sich auflösende Welt geht: es soll vergessen werden, was erlebt worden ist"[133]). Dieser Ablehnung der Garantien und Ordnungen aber, der völligen Unbekümmertheit um jede Fortpflanzung des Glaubens, diesem frommen ganz Aufsichselberstehen, und ganz Fürsichselberleben, Sichselbergenugsein — Vilmar hat einmal die große kirchliche Zersplitterung nach 1813/14 direkt darauf zurückgeführt, „daß man in der Erweckungszeit nicht arbeiten mochte, sondern sich nur freute"[134]) — liegt für ihn doch ein anderer tieferer Unterschied zu Grunde: das „verschiedene Maß des Glaubens auf beiden Seiten"[135]). Es ist die untergeordnete Glaubensstufe,

---

[129]) Hall. Volksblatt, 1860, S. 1475.

[130]) Hess. Volksfreund, 1851, Nr. 69.

[131]) Hess. Volksfreund, 1851, Nr. 64.

[132]) ebenda, 1851, S. 64.

[133]) Hall. Volksblatt, 1860, S. 179.

[134]) ebenda, 1864, S. 88.

[135]) ebenda, 1860, S. 995.

die im Subjektivismus in all seinen Erscheinungen revoltiert gegen die höhere. „Subjektivismus und Anfängerweisheit muten uns zu, daß wir sie für die allgemeinen Maßstäbe der christlichen Erkenntnis halten"[136]. „Da nun die „immense Mehrheit" der zur Kirche Gehörigen aus Anfängern im Glauben besteht, so ist dieser Elementarstandpunkt auch der einzige in der Kirche berechtigte, jeder andere, höhere Standpunkt ist unberechtigt, und kann als eine Verletzung des Rechts der Mehrheit nicht geduldet werden"[137], beschreibt Vilmar die von da aus allein mögliche Argumentation, die dann für ihn notwendigerweise unter dem Namen der christlichen Freiheit zur Proklamation der frommen Willkür und schließlich zum Abfall führt[138]. Sie steht hinter der Bekenntnisfeindschaft des Subjektivismus. „Vertreten ... die bisher geltenden Bekenntnisse einen anderen als jenen elementaren Standpunkt, so werden dieselben, samt den etwa dahin gehörigen alten Kirchenordnungen einfach außer Verbindlichkeit und Wirksamkeit gesetzt"[139]. Darum gehen eben vom Subjektivismus seinerseits und von unten dieselben Unionsversuche aus, wie sie die weltliche Gewalt in der Kirche von oben her zeigt. „Der Unionismus ist", und damit führt Vilmar ihn auf seine, von ihm aus gesehen, letzte Wurzel zurück, „hierin völlig parallel dem politischen Liberalismus, das Eigentum beschränkter Geister, welchen es versagt ist, die E n t w i c k l u n g der Dinge zu begreifen ... Die Union fordert zum Anfang mehr nicht als, daß den Unterscheidungslehren der beiden evangelischen Kirchen praktische Geltung nicht solle gegeben werden; weil sie jedoch nicht begreift, aus welcher Tiefe des Glaubenslebens diese Unterscheidungslehren hervorgegangen sind, so hält sie zunächst diese Unterscheidungslehren für unerheblich ..., bald hält sie

---

136) Hall. Volksblatt, 1860, S. 179.
137) K. u. W. I. S. 27.
138) ebenda, S. 72.
139) ebenda, S. 27.

die tieferen Gegensätze selbst für veränderliche Produkte des veränderlichen („fortschreitenden") Menschengeistes, endlich die Kirche überhaupt für eine zufällig zusammengetretene Gesellschaft von Menschen, welche in der Annahme gewisser veränderlicher Lehren übereinstimmen." So geht „jene Ansicht von der Kirche mit ... unaufhaltsamer Zerstörungskraft auf die Vernichtung der Kirchenkörper"[140]). Sie ruft auch jene Verfassungsbewegungen hervor, die in der Kirche analog den Tendenzen auf staatlichem Gebiet „Mitbeteiligung der Gemeinde" an der Leitung der Kirche erstreben. Was in den älteren Zeiten als Produkt der kirchlichen Not und Ratlosigkeit entschuldbar ist, das tritt in der neueren Zeit für Vilmar durchaus in den Schatten eines lediglich weltlichen, und zwar weltlich revolutionären Ursprungs. „Es ist nichts anderes als der Widerschein der liberalen (konstitutionellen) Parteitreibereien unserer Tage"[141]). Ist aber „die Verfassung der Kirche nicht so ganz indifferent, wie man sie protestantischerseits gewöhnlich ... darstellt"[142]), geht es auch hier für Vilmar um die Frage der Gegenwart Christi in jenem direkten Sinn, so kann er den Kern der Gemeindeverfassung nur dahin bestimmen, „daß nicht Christus der Herr, der Lebendige und Gegenwärtige seine Gemeinde regiere und regieren dürfe, daß nicht einmal diejenigen, welche an ihn glauben, die Kirche zu regieren haben sollen, sondern daß die Menschenmasse als solche über Glauben und Glaubensordnung zu bestimmen habe, was ihr gutdünkt. Und der Menschenmasse", fährt er fort, „dünkt alle Wege vor allem nur das gut: wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche"[143]). Die Lehre von Kirche, Amt und Kirchenregiment ist der „Probierstein" wirklich theologischer, wirklich christlicher Erkenntnis für Vilmar. Von da aus zieht er den

140) Hall. Volksblatt, 1865, S. 66.
141) ebenda, 1861, S. 497.
142) ebenda, 1861, S. 499.
143) K. u. W. I. S. 37.

Schluß: „Unionisten, ganz und halbe Calvinisten, Rationalisten und die Rhetoriker insgesamt unterliegen selbstverständlich dieser Prüfung nicht: Blei und Kupfer sind gewiß sehr schätzenswerte Metalle und die Mühlsteine höchst nutzbare Steine, besonders durch ihre unaufhörliche Drehung um sich selbst, aber auf den Probierstein werden diese Mineralien doch sämtlich nicht gestrichen"[144]). Der Mensch als solcher wirft sich gerade in dem kirchlichen Massenregiment, in Synodal- und Presbyterialverfassung, zum Herrscher auf, „gleich als trüge „die Kirche" nicht ihre Organisation seit der Zeit der Himmelfahrt ... und der heiligen Apostel durch die Kraft des lebendigen und allezeit gegenwärtigen heiligen Geistes in sich selbst. Wo dies nicht anerkannt wird, namentlich wo das geistliche Amt nur als ein von der Gemeinde ressortierender Auftrag gilt"[145]), da ist „Ochlopapismus" die einzig mögliche Form, die notwendige Folge. „Unionismus und Gemeindeprinzip, Gemeindeprinzip und unbeschränkt freie Forschung und Unstatthaftigkeit eines seligmachenden Gemeinglaubens an die Person des Auferstandenen und zum Weltgericht wiederkommenden Christus, bedingen einander gegenseitig mit eiserner Notwendigkeit"[146]). Notwendigerweise arbeitet mit dem allem der Subjektivismus dem Caesarismus in die Hände[147]), wie denn jener immer bereit ist, in der Form der ihm selbst wesensverwandten Demokratie der Kirche die „Selbständigkeit" zuzugestehen, von der Vilmar behauptet, „kirchlicher Demokratismus ist nicht Selbständigkeit der Kirche, sondern deren kontradiktorisches Gegenteil"[148]). Notwendigerweise treibt diesen wie jenen dieselbe schiefe Voraussetzung zuletzt in den Abfall von der Kirche, in offene Kirchenfeindschaft hinein. Der „schon

---

144) ebenda, S. 196, Anmerkung.

145) über Synodal- und Presbyterialverfassung, S. 12.

146) Hall. Volksblatt, 1865, S. 66/67.

147) K. u. W. I. S. 59.

148) ebenda, S. 61.

mehr als hundertjährige Kampf zwischen Subjektivismus und Kirche", heißt es einmal, „gestaltet sich schon ganz deutlich zu einer Verfolgung der Kirche von Seiten der Subjektivisten, auch derer, welche sich „gläubig" nennen, ja welche für sich ganz eigens und im Gegensatz gegen die Kirchlichen und Konfessionellen, die Gläubigkeit in Anspruch nehmen. Schon ist es soweit gekommen, daß selbst in den wirklich gläubigen Kreisen der Subjektivisten (von den ordinären Unionisten, Allianzmännern und dgl. nicht zu reden und ebensowenig von den alten und neuen Schleiermacherianern) der kirchliche und bekenntnismäßige Glaube als Heuchelei ohne alle Umstände und Beschränkung bezeichnet wird. Das ist nichts anderes als Verfolgung, und es stellen sich hiermit die gläubigen Subjektivisten mit den neuen Rationalisten, den Abfallenden und Abgefallenen, bis auf die Materialisten herab, auf völlig gleichen Boden. Dies aber kann und wird zu nichts anderem führen, als zu einer wenn auch nur allmählich sich anbahnenden, aber früher oder später unausweichlich sich vollziehenden inneren Gemeinschaft zwischen den Subjektivisten und den Rationalisten, Abgefallenen und Ungläubigen, ... — es wird der jetzt noch vorhandene Glaube in jenen subjektivistischen Kreisen in großem Maßstabe Schaden und endlich allgemeinen Schiffbruch leiden — es werden jene Kreise endlich mit hellen Haufen in das Lager des ausgesprochenen Unglaubens übergehen. Sie nehmen Ärgernis an dem kirchlichen Glauben, Ärgernis nehmen aber hat ... alle Zeit zum vollendeten Unglauben und zum Haß gegen den Glauben geführt"[149]). „Auf keinen Fall wird die Feindschaft gegen die Kirche etwa in sich zusammensinken, die Verfolnung „von selbst" aufhören ...; irgendeine Explosion muß kommen, wird kommen, und zwar ehe noch dreißig Jahre ins Land gelaufen sind. Je später sie kommt, desto ärger wird sie werden"[150]). Und wie in der Signatur der politischen

[149]) Hall. Volksblatt, 1860, S. 995.
[150]) ebenda, 1860, S. 978.

Revolution bei Vilmar schließlich Revolution von oben und von unten immer mehr einander sich näherten, so lautet auch die Voraussage für die Zukunft der Kirche entsprechend: „Wenn nicht alles trügt, so wird in einer nicht allzu fernen Zukunft der Caesareopapismus zuerst sich mit dem Ochlopapismus verbrüdern, dann aber demselben vollständig weichen, das heißt, derjenige Führer der Massen, welcher den in denselben vorhandenen Unsinn am konzentriertesten in sich trägt und demselben den schnellsten und schlagendsten Ausdruck zu geben vermag, folglich die Massenherrschaft am vollkommensten darstellt, wird Tyrann der Kirche werden. Diesem Zustande arbeiten nicht nur diejenigen vor, welche die „Gemeinde" betonen — was eben nichts anderes besagt, als kirchliche Ochlokratie wollen — auch nicht allein diejenigen, welche das moderne Synodal- und kirchliche Wahlwesen fördern, sondern auch diejenigen, welche noch immer, ja in der neuesten Zeit nicht selten mit einem gewissen Acharnement ... das weltliche Kirchenregiment ... verteidigen"[151]. Um die Kirche und ihr Amt und darin um Gott selber geht für Vilmar der kirchliche Kampf der Zeit, daran scheiden sich die Geister, dort und daran wird der von ihm immer wieder prophezeite große Abfall der nächsten Zeit seinen Ursprung haben. Weil aber für Vilmar in Kirche und Amt an Gott selbst diese Scheidung und Loslösung sich vollzieht, wagt er es, Pessimismus und Synergismus gleich hinter sich lassend, dem Zeitalter der politischen und kirchlichen Revolution damit entgegenzutreten als mit dem letzten und endgültigen Wort und Urteil: „Es wird dasselbe eine christliche Kirche vorfinden, und diese christliche Kirche wird die Demokratie und den Despotismus, mit denen sie nichts zu tun hat, siegreich überdauern"[152].

Von der Einsicht in ihr innerstes Wesen aus umfaßt Vil-

---

[151]) Hall. Volksblatt, 1864, S. 87.
[152]) K. u. W. I. S. 56.

mars konkrete polemische Abgrenzung die neue Zeit in allen ihren Erscheinungen als ein trotz der Unterschiedenheit der Richtung, der Stärke, der Gebiete, in denen der neue Geist sich auswirkt, einheitliches Ganzes, deckt sie seine einzelnen Ausprägungen in ihrem Zusammenhang untereinander auf. Man mag in der Wertung und Beurteilung anderer Meinung sein, das jedenfalls ist seiner Auseinandersetzung kaum abzusprechen, daß sie die nicht nur für Vilmar, sondern überhaupt entscheidenden und bezeichnenden Momente, die Punkte, wo die Scheidung der alten und neuen Zeit faktisch anhebt und in zunehmender Schärfe sich vollendet, gesehen und bezeichnet hat. Seine oft überraschende Ansicht der Dinge, die Aufdeckung der von oben und unten her in Kirche und Staat sich vollziehenden Umwandlungen als wesentlich zusammenhängender Erscheinungen, die oft merkwürdig zutreffende Voraussage ihrer wahrscheinlichen Entwicklung, ihrer künftigen Konstellation zeigen ihn als in seiner bestimmten Weise zwar, aber da nicht nur überlegenen und überschauenden, sondern auch weithin richtig und das Wesentliche sehenden Beurteiler der eigenen Zeit und darüber hinaus als den aufmerksamen Wächter innerhalb des theologisch-politischen Konservativismus, der mit scharfem Blick alle Gefahren und Angriffe, die dem Konservativismus von der neuen Zeit erstehen mußten, auf der ganzen Linie in ihrem Zusammenhang, ihrem inneren Grund und Wesen erkannt hat. Wenn er Aufgabe und Ziel seiner Polemik einmal dahin formulierte: „Herren der Situation sind wir ... nur alsdann, wenn wir die Sachen genau und ganz wie sie sind, mit ruhiger Objektivität in das Auge fassen"[153]), so ist diese Orientierung, diese Kennzeichnung der Situation in seiner polemischen Abgrenzung in einer eingehenden Ausführlichkeit, klaren Übersichtlichkeit und umfassenden Aufdeckung der inneren Quellen geboten, die sie zu einem für die alte und

153) K. u. W. I. S. 19.

die neue Zeit, für das Verteidigte und Angegriffene, wenn schon einseitigen, so doch nicht unbedeutenden Votum machen dürfte, das gerade in seiner Abgrenzung das Abgegrenzte selbst durch seinen aufgedeckten, umfassenden Gegensatz zu dem neuen Geist indirekt noch einmal beleuchtet.

Schluß.

In zweifachem Ansatz versuchte so der zweite Teil das der grundsätzlichen Position als ihr negatives Spiegelbild gegenüber- und entgegenstehende Bild der neuen Zeit, wie es sich Vilmar darstellt, zu zeichnen, es von seinem inneren Wesen aus bis in seine theologisch-politischen Einzelgestaltungen hinein zu verfolgen und darin als Gegenstand seiner polemischen Abgrenzung, seiner kategorischen Negation begreiflich zu machen.

Natürlich wird hier von einem genau bestimmten Standpunkt aus in der Ablehnung und ihrer Begründung die Zeit „gedeutet", nach ihrem Sinn im ganzen und einzelnen „beurteilt". Das jedenfalls ist Vilmars Meinung bei diesem Unternehmen. „Objektivität" als unparteiische Betrachtung der Oberfläche der Menschen und Dinge ist weder seine Absicht noch sein wirkliches Resultat. Wie alle nicht bloße Betrachtung und Feststellung, sondern „Deutung" und „Beurteilung" auf eigener Stellungnahme, einem eigenen Standpunkt mehr oder weniger bewußt ruht, so setzt auch Vilmars polemische Abgrenzung an allen Punkten seine Position deutlich und absichtlich voraus. Betrachtet man sie an sich als historische, als Objektivität in jenem Sinn auch nur beanspruchende Darstellung der Zeit, so wird man ihr nie gerecht werden. Man mag dann dem so entstandenen Bild die Eigenschaft überraschender Einheitlichkeit und Geschlossenheit, einer gewissen Totalität, einer scharfen Bezeichnung der für die Wandlung der Zeiten entscheidenden Züge zugestehen, aber nur, um alsbald den Vorwurf der Einseitig-

keit und Ungerechtigkeit, der völligen Mißdeutung des Gegners zu erheben und selbst dann — von anderem, vielleicht weniger ausgeprägten, weniger bewußten Standpunkt aus das Ganze in einem freundlicheren, hoffnungsvolleren Licht zu sehen.

Die polemische Abgrenzung Vilmars aber ist in anderem Sinne bedeutsam und in anderer Absicht hier dargestellt, sofern nämlich in ihr nicht die neue Zeit an sich, sondern als Gegensatz zum Konservativismus deutlich wird, sofern sie zeigen dürfte, was die tatsächliche Wandlung der Zeit bedeutete in den Augen derer, die sich grundsätzlich genötigt sahen, für das Alte gegen das Neue einzutreten. Für den Konservativismus selbst ist es bezeichnend und wirft ein nochmaliges Licht auf den Immanenzcharakter seiner eigenen Prinzipien, seiner gesamten Grundhaltung, daß er in jenem absoluten Ton den Gegner in dieser Weise zu sehen und zu werten sich veranlaßt sah. Zwischen dem Vilmarschen Konservativismus aber und dem Liberalismus ist und war der Gegensatz allerdings so scharf, wie Vilmar ihn gezeichnet hat. Die Gefahr, die dem Konservativismus Vilmars von der neuen Zeit drohte und dann tatsächlich erstanden ist und weithin zum Fall gereichte, hat Vilmar von da aus richtig erkannt und oft bis ins einzelne hinein vorausgesagt. Er sah den Sturz des alten Staates kommen, er sah die Möglichkeit eines theologisch-kirchlichen und politischen Konservativismus von allen Seiten bedroht und hat mit ihrer Aufhebung gerechnet. Wenn er angesichts dessen Mut und Freudigkeit aufbrachte, einer Zukunft der Kirche entgegenzusehen, so konnte das nur geschehen auf Grund der im konservativen Rahmen noch allen Konservativismus bereits überragenden und überbietenden Einsicht in die besondere, von keiner politischen und staatlichen Macht abhängige, an keine politische und staatliche Macht je zu bindende Würde und Aufgabe und Verheißung der Kirche. Das ist das, was nach aller auch in Vilmars Augen zuletzt vergeblichen Abgrenzung gegen das

unaufhaltsame Andringen des neuen Geistes von Vilmars theologisch-politischem Konservativismus übrig bleibt: die von aller Bindung an die Politik, die konservative wie die liberale befreite Kirche. Das ist das für ihn, aber darüber hinaus allgemein für die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Politik bedeutungsvolle Resultat und Ende der Auseinandersetzung zwischen Konservativismus und Liberalismus. Daß die Kirche mit dem Liberalismus an sich nicht in einen Bund treten könne, darin hat Vilmar recht: Seine Warnung gegen die in der liberalen „Entgötterung der Welt" drohende völlige Profanisierung von Kirche und Staat, die möglicherweise in und mit der Emanzipation von den Schranken des Konservativismus sich verwirklichende Emanzipation von Gott überhaupt war vielleicht nicht so ganz unbegründet und unzutreffend. Und die Kirche hätte erst fragen müssen, wer mit der Entgötterung der Welt nun auf den Thron erhoben sei, ehe sie selbst dem neuen Geist in solchem Umfang Einlaß gewährte und zum Überfluß dann sich wiederum nicht zu gut dünkte, dadurch ihr Dasein zu rechtfertigen, daß sie sich dazu hergab, mehr fast noch als der Konservativismus vor ihr die kulturellen Bedürfnisse und Geschäfte des Staates zu befriedigen und zu besorgen. Daß aber die Kirche ebensowenig in dem Konservativismus *den* Verbündeten suchen könne und dürfe, auch das könnte durch dieses faktische Ende angezeigt sein, und da hat der Liberalismus recht mit seinem Protest gegen die Romantik einer immanenten Göttlichkeit, die jenem konservativen Bunde zugrundelag. Solange die Kirche, selber konservativ oder liberal, sich grundsätzlich bindet an politischen Konservativismus oder Liberalismus als ihr allein konform und verwandt, wird sie notwendig in den zwischen beiden immer bestehenden Gegensatz hineingezogen. Nur in der „Aufhebung" (das Wort ist aber doppelsinnig) des von jeder der beiden Seiten vertretenen Anliegens zu einem in ganz andere Richtung: auf ihren eigenen Gegenstand nämlich zeigenden oder viel-

mehr immer wieder auszurichtenden Hinweis könnte und dürfte sie als Kirche in Beziehung zu ihnen treten und würde sie beiden nicht neutral, aber mit gerechterem Urteil gegenüberstehen, und damit vielleicht auch den absoluten Ton, die völlige Ungebrochenheit des Urteils unmöglich machen, die letztlich aus jener engen Verbindung des politischen Konservativismus mit dem theologisch-kirchlichen ihre Kraft und ihr Pathos ziehen.

III. Teil: Die praktische Realisierung.

Einleitung.

1. Absatz.

Der historische Charakter des dritten Kapitels.

Mit der Darstellung der praktischen Realisierung des Vilmarschen Konservativismus wird nun endlich der dritte Kreis betreten. Die prinzipielle Erörterung, die in der Darstellung der grundsätzlichen Position ganz, in der Entfaltung der polemischen Abgrenzung mit ihren wesentlich sachlichen Gesichtspunkten immer noch das Feld beherrschte, tritt nun zurück, und der Boden der praktischen Wirklichkeit, der Historie im engeren Sinne wird betreten. Was Vilmar in Kirche und Staat getan bzw. mitgetan hat, was damals mit ihm und durch ihn faktisch geschehen ist, welchen Einfluß er auf kirchliche und politische Ereignisse seiner Zeit ausgeübt hat, die praktische Auswirkung, die sein Konservativismus damals gefunden hat, seine im engeren Sinn „historische" Bedeutung, Wirksamkeit und Wirkung, das muß hier zur Darstellung kommen. Damit erweitert sich aber notwendig der bisherige Rahmen über Person und Werk Vilmars hinaus, müssen Mit- und Gegenspieler in dem Kampf zwischen Altem und Neuem in die Darstellung einbezogen, muß dieser Kampf über den speziellen kleinen hessischen Kampfplatz hinaus in den großen Zusammenhang der damaligen allgemeinen kirchlichen und politischen Bewegungen eingeordnet werden, ist zu zeigen, wie das Vil-

marsche Anliegen nicht nur ein vereinzeltes eines Mannes an einem bestimmten Ort ist, sondern in ihm ein allgemeines der Zeit überhaupt in besonderer Zuspitzung und vielleicht auch besonderer Nüancierung zum Ausdruck kommt.

2. Absatz.

Die partikulare Bedeutung des „Historischen" im Rahmen des Ganzen.

Nun ist aber das „Historische" in dem durch das Thema geforderten Zusammenhang des Ganzen nur drittes Glied, nur eine letzte Seite der hier in Frage stehenden Sache. Mit dieser Einordnung in jenen größeren Rahmen aber verliert das „Historische" den Charakter absoluter Selbständigkeit, absoluten Selbstzwecks, und ist in seiner Darstellung Unterordnung, Bezugnahme auf die bisher ermittelten Resultate gefordert. Als drittem und letztem Glied eines Ganzen kommt ihm nur partikulare Bedeutung zu. Es darf nicht vergessen werden, daß die grundsätzliche Entscheidung schon mit der Aufdeckung der Position gefallen und in der polemischen Abgrenzung mit der Zeit nach Wesen und Erscheinung bereits konfrontiert worden ist. Grundsätzlich Neues über das Problem des theologisch-kirchlichen und politischen Konservativismus bei Vilmar ist also nicht mehr zu erwarten, wenn beide Seiten nun zusammengeschlossen werden, aus der bloßen Gegenüberstellung ein wirklicher Kontakt, ein Zusammenstoß, eine Auseinandersetzung in der Tat, ein wirklicher Kampf wird. Aber muß und kann nun vorausgesetzt werden, was Vilmar letztlich gewollt und verkündigt, was er damit aber zugleich abgelehnt und ausgeschlossen hat — und das wird eben darin zum Ausdruck kommen, daß das für Vilmar im Historischen wirksame Grundsätzliche überall hervorzuheben sein wird — so sieht man — und das wäre in der Tat das Neue, die partikulare Be-

deutung der praktischen, der historischen Seite des Problems — hier um so besser, was er getan und wie er nun als Vertreter dieses Konservativismus tatsächlich gelebt hat, wie dieser Konservativismus faktisch und praktisch bedeutsam gewesen ist in seiner Zeit. Es ist dieser dritte Kreis der Darstellung, wenn man so will, eine Art Bilderbuch zu allem bisher festgestellten Grundsätzlichen, eine Art Illustration zu bereits vorhandenem Text: so sieht es aus, wenn einer diese Gedanken nicht nur denken, sondern weil es ihm notwendige und wahre Gedanken sind, in ihrem Schatten, für ihre Verwirklichung nun leben muß, in seinen konkreten Entscheidungen sich daran gebunden sieht; so sieht es aus, wenn er mit diesem Tun dann fördernd und hemmend und selbst gefördert und gehemmt, in eine Zeit tritt, wo eben diese Prinzipien und die darauf sich gründenden Institutionen und Zustände in Frage gestellt sind, um sie der Kampf geführt wird[1]).

3. Absatz.

Berechtigung und Gesichtspunkte der Auswahl.

Mit eben dieser Einordnung in jenen größeren Rahmen, die der Darstellung der historischen Seite den Charakter der

[1]) Daß die eigentliche Lösung des Problems im ersten Teil der Arbeit versucht wurde, wo sie dem systematischen Charakter der Aufgabe entsprechend, notwendig versucht werden mußte, daß also der historische Teil nur Illustration des Grundsätzlichen sein soll, mag es rechtfertigen, wenn nun für diesen dritten historischen Teil Quellen sekundärer Art benutzt werden. Als solche kommt, sofern es Vilmar selbst betrifft, vor allem die Biographie Vilmars von Wilhelm Hopf in Betracht und zwar besonders hinsichtlich ihres, wie eigene Nachprüfung ergab, reichen und vollständigen Quellenmaterials (Briefe, autobiographische Aufzeichnungen, Aufsätze Vilmars in einzelnen Zeitschriften). Für die dort ebenfalls behandelte allgemeine deutsche und spezielle kurhessische politische und kirchliche Geschichte der Zeit sind hier natürlich auch andere Darstellungen herangezogen. (Siehe darüber das Literaturverzeichnis!)

absoluten Selbständigkeit nimmt, mit jenem Charakter eines „bloßen" Bilderbuchs, einer „bloßen" Illustration sozusagen zu bereits vorhandenem Text dürfte auch die Notwendigkeit und vielleicht sogar die Berechtigung zu einer vollständigen, bis ins einzelne gehenden Darstellung der praktischen Seite des Problems hinfällig werden. Wirkliche Anschauung, wirkliche Verdeutlichung des Problems nach seiner praktischen Seite hin wird hier mehr durch Auswahl und verstärkte Beleuchtung der wirklich wichtigen und entscheidenden Augenblicke erreicht werden können, als durch eine Vollständigkeit, die aus dem tatsächlich reliefartigen Bilde der Geschichte eine flache, unendliche Ebene macht. Auf die Krisen, die die Verwirklichung der Vilmarschen Position und der faktische Vollzug der Negation mit sich bringt, hat aller Nachdruck zu fallen, um sie alles, was auch noch an historisch Tatsächlichem zu sagen wäre, sich gegebenenfalls zu gruppieren. Auch so wird der historische Zusammenhang sich wahren lassen dadurch, daß dabei die Linie der tatsächlichen Entwicklung und Aufeinanderfolge beibehalten, mit den einzelnen Punkten tatsächlich das Ganze durchlaufen wird.

1. Kapitel.

Theologisch-kirchliche und politische Orientierung.

Jener theologisch-kirchliche und politische Konservativismus, dessen systematischer Darstellung die früheren grundsätzlichen Erörterungen galten, ist bei Vilmar das Ergebnis langjähriger Erfahrung und langjähriger Arbeit, die letzte Phase einer Entwicklung, er bezeichnet in jener vollständigen positiven und negativen Entfaltung den Höhepunkt seines Werks, zu dem zu gelangen es eine Zeit der Orientierung brauchte.

a) Theologisch-politische Entwicklung Vilmars bis 1831.

Als Deputierter der Stadt Hersfeld trat der Gymnasiallehrer August Vilmar im Jahre 1831 in den zweiten kurhessischen Landtag (1830—31) ein. Man hatte von seiten der Regierung (das heißt der Oberschulbehörde) gezögert, ihm die Genehmigung zu erteilen, weil man ihn für einen Liberalen hielt. Damals war Vilmar jedenfalls noch kein Konservativer, am wenigsten in politischer Hinsicht. Seine Vergangenheit ließ scheinbar alles andere eher von ihm erwarten, als daß er je der Verfechter des konservativen Prinzips, sein eigentlicher geistiger Rückhalt, seine stärkste Verkörperung in Hessen werden würde, als der er seine historische Wirkung ausgeübt hat, als der er hier in diesem Rahmen allein interessiert.

Vilmar war nach den Jahren der Freiheitskriege, die er mit der ganzen Begeisterungsfähigkeit der Jugend — er ist 1800 geboren — erlebte, wie viele andere politisch ein Radikaler geworden. Die Enttäuschung über den plötzlichen Abbruch, die plötzliche Hemmung aller in den Freiheitskriegen betätigten, damals noch von beiden Seiten her weder revolutionär noch auch nur liberal im Sinn einer Beschränkung der Staatsgewalt zugunsten individueller Rechte gemeinten Teilnahme des Volkes an dem politischen Geschehen ließ die patriotische Begeisterung zumal der gebildeten Schichten jäh umschlagen in eine revolutionär gestimmte Bewegung gegen das oben einsetzende System der äußeren und inneren Restauration. In diese Bewegung, die auf akademischem Boden in der Burschenschaft zum Ausdruck und Ausbruch gelangt, führen Vilmar die Jahre seiner Studentenzeit. Sie bringen ihn in Marburg sogar in Berührung mit ihren radikalsten Vertretern, dem Gießener „Schwarzen" und „Unbedingten", und verwickeln ihn mehrfach in Zusammenstöße mit der Regierung. Die Nachwirkung des burschenschaftlichen Lebens

und der Einfluß entsprechender Zeitungen führen ihn auf Jahre hinaus auf die Seite des in seinem Wesen und seinen Zielen damals noch völlig ungeklärten politischen Liberalismus und Radikalismus, der seine Opposition in Hessen wie überall gegen den hier freilich in besonders schroffer, willkürlicher Weise auftretenden fürstlichen Absolutismus richtete und, jedenfalls nach Vilmars späteren Urteilen, sich hier durch die mit dem Organisationsedikt von 1821 als der einzigen Reform eingeleitete „Mechanisierung der Staatsverwaltung" und Herrschaft der Bureaukratie wenig befriedigt fühlen mochte. Daß es „nun auch bei uns anders werde"[1]), war die Erwartung, mit der Vilmar der Revolution von 1830 gegenüberstand, daran mitzuhelfen die Absicht, mit der er in den zweiten Landtag eintrat, er selbst, wenn auch nicht der radikale Revolutionsmann, für den man ihn von oben her ansah, so doch beherrscht von dem Eindruck des „elenden Regierungszustandes in Hessen" und um eben dieser Stellungnahme zu den Dingen willen von seinen Wählern zum Deputierten bestimmt.

Die theologisch-kirchliche Entwicklung Vilmars war der politischen parallel verlaufen, aber freilich schon weiter vorgerückt. Der schroffe Rationalist, der gegen alle damals sich zuerst regende kirchliche und konfessionelle Orientierung der Theologie mit der ganzen, das Wesen des Rationalismus bedeutenden zweifelnden Kritik der menschlichen Vernunft zu Felde zog, um die Theologie als Vernunftwissenschaft, als Teil der Philosophie zu rechtfertigen[2]), hatte schon 1825 sich zu wandeln begonnen. Die persönlich christliche Erfahrung, durchaus in jenem stark emotionalen Sinn verstanden, den sie bei Vilmar immer behalten hat, noch ohne jede konfessionelle und kirchliche Bestimmtheit freilich, bekommt für ihn mehr und mehr Bedeutung und verliert sie nicht wieder.

[1]) Vilmar nach Ho. I. S. 181.

[2]) Sendschreiben an Sartorius, S. 43 ff.

Rückkehr zu den „mittelalterlichen Stützen", dem „Positiven der Religion"[3]), dem „Katechismus-Gott" ist ihm noch ein Geschehenes-ungeschehen-machen-wollen, unberechtigte Verabsolutierung eines einzigen Weges zu Gott[4]). Der Verfall des geistlichen Standes ist „kein Unheil", sondern „Fortschritt zum Bessern, wo Gemeingut wird, was ehedem nur einzelne hatten"[5]). Schleiermacher bekommt vorübergehend Bedeutung für ihn. Dann beginnt seine Bekanntschaft und Auseinandersetzung mit der lutherischen Orthodoxie, Johann Gerhard, Calov, Hollaz. Entscheidend wird Tholucks Buch „Die Lehre von der Sünde", er nennt es die „für meine Entwicklung wohl entscheidendste Schrift"[6]). Die nahende Jubelfeier der Augsburgischen Konfession bringt endlich die Beschäftigung mit dieser selbst und der Apologie und die Erkenntnis, „daß alles Suchen umsonst sei, weil schon alles Gesuchte längst vorhanden sei"[7]). „Meine theologische Wendung war vollbracht"[8]). So beschreibt er diesen entscheidenden Punkt seiner Entwicklung. Sie bringt ihm zu seinem „Erfahrungsstandpunkt" die kirchliche Orientierung, allerdings noch in rein subjektivem Verständnis der Kirche als Gemeinde gläubiger Menschen. Mit dieser theologisch-kirchlichen Bestimmtheit und der Absicht, in dieser Richtung für eine Erneuerung des religiösen und kirchlichen und damit auch des staatlichen Lebens von innen heraus tätig zu sein, übernimmt er das Mandat im Landtag.

Ein Werdender, auf dem Wege begriffen auf jedem der beiden Gebiete, dem politischen wie dem theologisch-kirchlichen, so erscheint Vilmar bei Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit.

---

3) Ho. I. S. 149.

4) ebenda, S. 150.

5) Vilmar nach Ho. I. S. 151.

6) Vilmar nach Ho. I. S. 167.

7) Vilmar nach Ho. I. S. 167.

8) ebenda.

b) Erste Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Liberalismus.

α) Der Landtag von 1831 und das erste Ministerium Hassenpflug.

Der Eintritt in die Ständekammer hat für Vilmar die Bedeutung gehabt, daß er auch auf politischem Gebiet ihm die konservative Orientierung verliehen hat, die auf dem kirchlichen Gebiet durch seine konfessionelle Orientierung schon vorher begonnen hatte. In seiner Selbstbiographie schreibt er darüber: Aus den „Unzuträglichkeiten jener Zeit herauszukommen, wünschten alle Besseren; unbegreiflich aber scheint es, daß sie und mit ihnen ich, weil abhängig von der Presse, von den Bewegungen des Jahres 1830 diese Befreiung und die Rückkehr zu den älteren bessern Zuständen erwarteten, während doch diese Bewegungen darauf hinausgingen, jene Zustände erst recht zu fixieren. Mir wollte in dieser Hinsicht das Glück wohl: Ich kam in die Ständeversammlung des Jahres 1831, und der Aufenthalt der ersten sechs Wochen in dieser Versammlung reichte hin, mich auf das vollkommenste und für mein ganzes Leben zu verständigen"[9]. Die Mitarbeit in der Ständeversammlung bringt ihm nämlich den „Einblick in das wirkliche Leben", „die wirkliche politische Welt"[10]. Sie bringt ihm die Erkenntnis des wirklichen Wesens des Liberalismus und — die Abkehr von ihm.

Es mochten wohl mancherlei heterogene Elemente unter dem allgemeinen Namen des Liberalismus sich zusammenfinden, solange dieser, unterdrückt und ohne positiven Einfluß, sein gemeinsames Wesen vor allem im Gegensatz und in der Kritik gegenüber den bestehenden Zuständen des staatlichen Lebens zum Ausdruck brachte. Das änderte sich weithin mit dem Jahre 1830. Es brachte den wichtigsten nord-

---

[9]) Vilmar nach Ho. I. S. 180.

[10]) ebenda, S. 181.

deutschen Kleinstaaten eine Verfassung und führte sie damit in das konstitutionelle Lager hinüber[11]), in dem die süddeutschen Staaten längst standen. Es war das für Deutschland, mochten die errungenen Freiheiten in der Folgezeit auch die stärkste Beschränkung erfahren und neue Kämpfe erfordern, eine weitere Etappe in dem Übergang zu einer neuen Zeit, ein immerhin bedeutungsvolles Wahrzeichen in dem das Jahrhundert innerpolitisch beherrschenden Machtkampf zwischen absoluter Monarchie und gleich wie verschieden auch immer ausgeprägter Volksherrschaft bzw. Mitherrschaft des Volkes. Dieser Schritt bedeutete aber zugleich ein Freiwerden der verschiedenartigen Elemente, die nun erst, in die Möglichkeit und Notwendigkeit konkreter positiver Arbeit versetzt, in ihrer Gegensätzlichkeit an den Tag traten, und auf eine Scheidung der Geister hindrängten.

Kurhessen erzwang am 5. Januar 1831 von seinem Kurfürsten eine Verfassung, die beim Bundestag als das „revolutionärste aller deutschen Grundgesetze"[12]) galt und ihrem Inhalt und ihrer Tendenz nach den Keim zu beständigen Streitigkeiten mit dem Landesherrn in sich trug. Denn nirgends wurden wie hier alle die Netze herbeigetragen, „welche den Fürsten wie ein Wild umstellen sollten, so daß er sich nicht mehr rühren konnte"[13]), ohne daß dem Kurfürsten selber ein Recht in die Hand gegeben ward für den Fall, daß die Stände ihre Befugnisse überschreiten sollten[14]). Nirgends sonst auch traten jene zwei Faktoren so ausgeprägt und einflußreich wie hier neben den Landesherrn; die eine durch kein Oberhaus gezügelte Ständekammer[15]) und die nahezu selbständige und unabhängige Staatsdienerschaft, deren Verantwortlichkeit dem Landesherrn gegenüber durch

[11]) Treitschke, IV. S. 6.
[12]) ebenda, S. 136.
[13]) Treitschke, IV. S. 133.
[14]) ebenda, S. 134.
[15]) Ho. I. S. 178, und Treitschke, IV. S. 133.

die Verfassungsurkunde auf ein Minimum reduziert, den Ständen gegenüber in exhorbitanter Weise festgestellt war, „also unbeschränkter Parlamentarismus und souveräner Bureaukratismus“[16]). Wenn Vilmar gleich bei ihrem Bekanntwerden über diese Verfassung urteilte: „Damit würde die Monarchie aufhören“[17]), so kennzeichnet er damit richtig den Punkt, um den es sich im letzten Grunde handelte. Hier trennten sich allerdings die Wege: die einen suchten die allgemein ersehnte Besserung der öffentlichen Zustände durch Beschränkung der monarchischen Gewalt als solcher durch Volksgewalt, sie führten ein Element ins Staatsleben ein, das — denn es bedurfte nach Ansicht der Liberalen durchaus eines Ausbaues nicht dem Buchstaben, aber dem Geist der Verfassung nach — immer mehr die Tendenz zeigte, sich zum Beherrschenden zu machen. Die anderen wollten, — denn die Besseren unter ihnen sahen durchaus Entartung und Fehler des bestehenden Regimes — Gesundung des Staatslebens auf dem alten Grunde der alten Monarchie. Das waren allerdings Gegensätze, und sie wurden nicht erleichtert dadurch, daß das Neue vorerst mit jenem Doktrinarismus, Paragraphen- und Formenwesen auftrat, ja sich darin zu erschöpfen schien, das mehr als einen Tieferblickenden abstoßen mochte[18]), und Vilmar das Urteil entlockte, es fehle hier an aller geistigen Basis[19]).

Eben dieser Liberalismus beherrscht nun auch den zweiten kurhessischen Landtag, in den Vilmar als Deputierter gewählt worden war. Zu seinen Wortführern, einem Jordan, Pfeiffer, Eggena, Wiederhold, weiß er sich nach wenigen Wochen bereits in Gegensatz. Noch nicht direkt aus Konservatismus — aber gerade bei ihnen findet er mit seinen Plänen eines Wiederaufbaus und einer Neuordnung von

16) Ho. I. S. 224/5. Treitschke, IV. S. 134.
17) Ho. I. S. 180.
18) siehe Treitschke, IV. S. 131 ff.
19) Ho. I. S. 215.

innen her, die ihm die notwendige und primäre Aufgabe des Landtags zu sein scheint, am wenigsten Interesse und gar keinen Vertreter. „Die eigentlichen, tiefsten Interessen des Volkes“, schreibt er seinem Bruder, „dafür hat man keinen Sinn“[20]. „Was dem Volke not sei, die Wiederbegründung des Vertrauens durch die höhere Richtung, die das Staatsleben im allgemeinen zu nehmen habe, durch Zurückgabe des Glaubens, durch ... Ergreifung der Mittel, welche das Volk zum Verständnis seiner selbst bringen, das alles ist unbekannt und wird mit mitleidigem Lächeln oder mit der Bemerkung aufgenommen: dazu ist der Landtag nicht da.“ Und dann beschreibt er seine eigene Lage mit den Worten: „ich stehe buchstäblich ganz allein; auch nicht ein einziger, welcher mich nur einmal verstünde ... die Zeit ist noch nicht da“[21].

Die Liberalen hatten allerdings andere Sorgen, denn schon beginnt in unaufhörlichen kleinen Reibereien der große Kampf sich anzukündigen, der vorerst noch durch die unglückseligen Familienverhältnisse des kurfürstlichen Hauses und aus Mangel an einem hervorragenden und überlegenen Vertreter des alten monarchischen Prinzips sich hinauszögert. Noch haben die Stände die Oberhand, noch wissen sie ihre Position vor allem durch das vorsorglich in die Verfassung eingefügte und skrupellos nun gehandhabte Mittel der Ministeranklage mit Erfolg zu behaupten, aber durch die Ereignisse selbst immer mehr gereizt, konzentriert sich ihr Interesse und ihre Tätigkeit zunehmend auf die Verteidigung der eben erst errungenen und nun schon bedrohten politischen Rechte.

Alle seine Äußerungen aus jener Zeit zeigen, wie fern Vilmar solchen Bemühungen steht, und was er selber damals betreibt und erreicht, kommt von ganz anderer Seite her und geschieht in ganz anderer Absicht. Durch die Regierung

---

[20]) Ho. I. S. 183.

[21]) Ho. I. S. 215/216.

schon bald zur Mitarbeit herangezogen, arbeitet er in mehreren Ausschüssen an eben der Aufgabe, die ihm die wichtigste zu sein scheint, und die er beschreibt als „das durch die zu hebende Intelligenz zu hebende Staatsleben"[22]. Seinem tatkräftigen Sicheinsetzen und seinen eingehenden Begründungen voll konkreter Hinweise und erdrückenden Vergleichs- und Beweismaterials gelingt die Hebung und Besserung der Universitätsverhältnisse. Ihm ist die durchgreifende Neuordnung des Gymnasialwesens zuzuschreiben, sowohl die theoretische wie die faktische, zu deren Ausführung er 1832 als einziges ständiges Mitglied in die Obere Unterrichtskommission berufen wird. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dem Gebiet der Volksschule, für deren Hebung er mehrfach Berichte einreicht und überhaupt die wichtigste Vorarbeit leistet. Seminar- und Bibliothekswesen, Kunstakademie und höhere Gewerbeschule erfahren seine lebendige Teilnahme und Unterstützung. Auf seine Rechnung ist nach Hopf „alles zu setzen ..., was in den folgenden Jahren seitens des Landtages und der Regierung an bedeutenden Anregungen und Reformen ... vor allem im Bereiche des höheren und niederen Schulwesens geleistet worden ist"[23]. Es ist kulturelle Arbeit, die er leistet, und über deren Bedeutung er unter bereits deutlicher Abgrenzung einmal sagt: „Es hat unsere Verfassung die beste, die einzige Schutzwehr in der geistigen Bildung des Volkes, welche dasselbe gleich weit entfernt hält von stumpfer Gleichgültigkeit gegen Willkür und Härte, wie von unruhigem Treiben ohne Ziel und Zweck, von ungezügeltem Streben nach eingebildeten Vorteilen und von unverständigem Mißvergnügen mit den unvermeidlichen Bedrängnissen einer vielbewegten Zeit"[24]. Auch da, wo er in anderen als gerade Kultusangelegenheiten herangezogen wird, geschieht das in Erwägung und unter Betäti-

---

[22]) ebenda, S. 183.

[23]) Ho. I. S. 189.

[24]) Ho. I. S. 195.

gung seiner besonderen Art, die Dinge von innen her anzusehen und anzugreifen, wie in der Frage der Abdankung des Kurfürsten, die er mitbewirkt, oder des unerträglichen Verhältnisses zwischen der Gräfin Reichenbach und der Staatsdienerschaft, in der er in schärsten verurteilenden Worten die Ehre des öffentlichen Dienstes und das öffentliche Vertrauen gegen die Diener fremder Willkür aufruft. Das sind für Vilmar die „ernstlichen Fragen", an deren Behandlung man teilnehmen kann, die liberalen Besorgnisse und Parteitendenzen als „Privatinteresse", das gegen das Gemeinwohl streite, uninteressant und langweilig[25]). — Es ist, wie die eigene praktische Ausführung jener Reformen deutlich zeigt[26]), damals schon jener historisch-erfahrungsmäßige, jener wesentlich konservative Geist, der auf diesem einen Gebiet erst durch Vilmar selbst in der Verwirklichung begriffen, ihn bereits in inneren, auch politischen und — wie sich zeigen wird — kirchlichen Gegensatz zu den Liberalen bringt. Und auch unter den Konservativen steht er fast wie ein Außenseiter, wenig oder gar keinen wirklichen Gesinnungsgenossen besitzend, keinen, der auf direkt politischem Gebiet ein seinen eigenen Bemühungen Entsprechendes geleistet, aus der Erkenntnis des in der politischen Lage nun prinzipiell Notwendigen eingegriffen und ganz konsequent und ohne zurückzuweichen gehandelt hätte.

Die Ereignisse selbst treiben indessen immer mehr auf diesen Punkt zu. Die Gardeducorpsnacht bringt das erste ernstliche offene Zerwürfnis zwischen Kurprinz und Ständen, das durch systematische Verhetzung bald bedrohlich wird und den Kurprinzen zu energischen Gegenmaßregeln treibt: es erfolgt die Bildung eines streng konservativen Kabinetts und die Berufung Hassenpflugs. Damit tritt der Mann in die kurhessische Politik ein, der der erklärte politische Ver-

[25]) Ho. I. S. 188.

[26]) Siehe dazu Schulr. und seine Aufsätze über Gymnasialwesen und -unterricht in der Evangelischen Kirchenzeitung.

treter des konservativen Prinzips, „ein lebendiges principiis obsta“[27]), bald „die Seele der Regierung“[28]) wird, wie denn auch das Kabinett nach ihm, dem Justizminister und Vorstand des Innern das erste Ministerium Hassenpflug genannt wird. „Hassenpflug war“, schildert ihn Sybel, „ein hochbegabter Geist, von unermüdlicher Arbeitskraft und seltenem Scharfsinn, aber ein leidenschaftlicher und eigenwilliger Charakter, von entschiedenem Talente zur Herrschaft, und demnach auch unausgesetzt mit dem Drange zur Herrschaft erfüllt ... Es war ... eine enthusiastische, auf ideale Zwecke gerichtete Natur, welche dann durch ihre leidenschaftliche Hitze und grenzenlose Rechthaberei zu despotischem Fanatismus gesteigert wurde. Niemals hat er ein ruhig abwägendes Verhalten begriffen, furchtlos, herrisch und ungestüm ging er seinen Weg“[29]). Und dann formuliert Sybel sein innerpolitisches Programm: „als ein unausgesetztes und allseitiges Streben ..., jede Selbständigkeit des Landtags und der Gemeinden, der Beamten und der Bürger mit allen Mitteln des Rechtes und der Rechtsverdrehung, der Korruption, der brutalen Gewalt, zu tragen oder zu brechen“[30]). Vilmar selbst aber beschreibt Motiv und Ziel, die prinzipielle Bedeutung seines Handelns ganz entsprechend, aber in positiver Wendung und Wertung der Sache: „Er wollte allerdings nicht „im Geiste der Verfassung“, wie diese Formel auf der Gegenseite verstanden wurde, regieren, sondern einerseits dem Landesherrn die volle Regierungsgewalt, soweit dieselbe nicht durch unzweideutige Verfassungsbestimmungen beschränkt war, ungeschmälert erhalten und keinerlei weiter beschränkende Konsequenzen aus den Verfassungsbestimmungen ziehen lassen, andererseits die Staatsdienerschaft zum Bewußtsein ihrer unerläßlichen Abhängigkeit von der landes-

---

27) Ho. I. S. 379.

28) Treitschke, IV. S. 619.

29) Sybel, Hans Daniel Hassenpflug, Hist. Zeitschrift Bd. 71, S. 49.

30) ebenda, S. 50.

herrlichen Regierung zurückführen. Dies und nichts anderes ist der Inhalt des Konflikts, in welchem Hassenpflug, ... mit der Ständeversammlung und der Beamtenwelt gestanden hat ... Hassenpflug", zieht Vilmar das Fazit, „gehört zu den äußerst wenigen Ministern in Deutschland, ja in Europa, welche der Revolution ganz und gar keine Konzession gemacht haben. Darum und nur darum ist er wie kein anderer verlästert worden"[31]).

Man ist gewohnt, nach den meist dabei zugrunde liegenden Stimmen das Bild des Mannes und seiner Tätigkeit schwarz in schwarz zu zeichnen, alle tatsächlichen üblen Folgen des Kampfes, der zwischen ihm und den Ständen alsbald entbrennt, ihm zur Last zu legen und das Wort von „der Hessen Haß und Fluch", das die Liberalen für den von ihnen wegen seiner Überlegenheit gefürchteten Gegner prägen, für das gerechte, objektive Urteil und die allgemeine Stimmung des Landes und Volkes auszugeben. Das von liberaler Seite aus allein mögliche und allein richtige Urteil ist es allerdings. Auf die andere Seite der Sache mag das Wort des sächsischen Ministers Beust über seine Gegner von 1848 in Sachsen hinweisen, das jedenfalls nicht unzutreffend auch die kurhessische Lage bereits der dreißiger Jahre beleuchtet: „Aber haben die Herren von 1848 die Personen und die Dinge etwa so gar zart angefaßt? Und war es nicht schwerer, auf das zu verzichten, was man jahrzehntelang sein genannt, als auf etwas, was einem nur ein Jahr lang gehört hatte"[32])? Das Wesentliche an diesem Kampfe sind weder die individuellen Schwächen und Mißgriffe der Kämpfenden — daran fehlt es gewiß nicht bei Hassenpflug —, noch die gerade in einem Wechsel der Zeiten und Weltanschauungen besonders zweideutigen Rechtsfragen. Juristisch zum mindesten ist Hassenpflugs Vorgehen einwandfrei, und mußte ein im Grunde so

---

[31]) Ho. I. S. 225.

[32]) v. Beust: Aus drei Vierteljahrhunderten, Bd. I. S. 83.

konstitutionell gesinnter Jurist wie Robert Mohl von Rechtsverdrehungen gerade der Liberalen reden[33]). Daß für den hessischen Liberalismus gerade unter Hassenpflug die Aussichten immer bedrohlicher werden, ist einfach die Folge davon, daß die alten Mächte, sobald sie einmal einen kräftigen und weitblickenden Vertreter — und das ist Hassenpflug — finden, in der Tat noch nicht so machtlos sind, wie der Liberalismus es wohl meinen mochte, und daß sie ihre angefochtenen Rechte gutwillig aus der Hand zu geben noch lange nicht gewillt und so lange nicht genötigt sind, als sie Mittel und Männer finden, die gerade um des in ihnen verkörperten Prinzips willen zu ihrer Verteidigung bereit sind. Innerhalb dieses Machtkampfes aber, in dem wirkliches Recht und Unrecht sich wohl auf beide Seiten verteilen, sucht Hassenpflug — und darin ist er als Politiker gewiß nicht unschuldig[34]) — seinerseits ebensosehr den Geist der Verfassung auf alle nur denkbare, oft unnötig verschärfte und kleinliche Weise, wenn schon klugerweise ohne Verletzung des Buchstabens, zu vernichten, wie die Liberalen ihrerseits mit der Berufung auf den Geist der Verfassung Ansprüche geltend machen, die durch den Wortlaut sich bereits nicht mehr decken lassen[35]). Aber so stehen die Dinge nun allerdings, daß mit dem Auftreten Hassenpflugs Angreifer und Angegriffene ihre Rollen gewechselt haben. Der Konservativismus gewinnt die Oberhand vor dem Liberalismus, bis Hassenpflug — auch das ist vorbedeutend für die kommende zweite Phase des Kampfes — durch die Willkür und Laune dessen gestürzt wird, den er zu verteidigen, in dem er das Prinzip zu behaupten sich bemüht hatte. Wenn dieser Kampf damals und später in den Mittelpunkt des Interesses tritt, so entspricht das nur der tatsächlichen Bedeutung, die er innerhalb des ganzen Ministeriums Hassenpflug gehabt hat. Und wenn

---

33) Treitschke, IV. S. 622.

34) Treitschke, IV. S. 622.

35) Vgl. im Einzelnen Treitschke, Bd. IV. S. 620 ff.

die an vielen Punkten segensreiche Tätigkeit Hassenpflugs als Minister der Justiz und des Innern, die ihn bereits als solche in Gegensätze zum Beamtentum bringt — im Volk stellte man mit Genugtuung fest, daß „der Minister den Beamten auf die Finger sehe"[36]) — schließlich durch die verderblichen Folgen für die Staatsgeschäfte in den Hintergrund gedrängt wird, so hätten sich die letzteren bei diplomatischerem Verfahren vielleicht vermeiden, aber auch nur um den Preis eines Kompromisses in eben dieser Hauptsache erkaufen lassen, zu dem Hassenpflug weder von Natur, noch aus Prinzip imstande war.

Auf eben jener Basis nun bahnt sich zwischen Hassenpflug und Vilmar allmählich jenes enge Verhältnis an, das eine lebenslange Freundschaft für beide und für das hessische Staatsleben die geschlossene grundsätzliche innere und äußere Reaktion des Konservativismus gegen Revolution und Liberalismus bedeuten sollte. Das erste Ministerium Hassenpflug (Mai 1832 bis Juli 1837) bildet gewissermaßen das Vorspiel, in dem beides sich erst vorbereitet, wo im kleinen die Bedeutung sichtbar wird, die dieses Verhältnis dann 1848 gewinnt und in der es zum beherrschenden Zentrum des Höhepunkts der konservativen Ära in Hessen werden sollte. Von Hassenpflug empfängt Vilmar damals die endgültige Klärung und Festlegung seines politischen Standpunkts. Wenn man schon nicht in der konkreten Praxis Hassenpflug und Vilmar identifizieren darf, so ist es doch gerade der in voller Erkenntnis der Grundlagen unternommene und durchgeführte Kampf Hassenpflugs gegen die Revolution als solcher, der dem bei Vilmar noch in mehr inneren Momenten begründeten Gegensatz gegen den Liberalismus zu einem allseitigen, politisch bis in die letzten auch praktischen Konsequenzen hinein vertieften, erweitert. Hassenpflug verleiht gleichsam dem, was Vilmar auf jenem inneren geistigen

---

[36]) Ho. I. S. 312.

Gebiet erreichen will, die im engeren Sinn politische Ergänzung, die äußere Spitze und Stoßkraft.

Aber auch in seinen eigenen Plänen findet Vilmar gerade bei Hassenpflug Unterstützung, wie denn die juristischen Verhältnisse und die geistige Lage des Landes überhaupt durch den Minister manche bemerkenswerte Verbesserung erfahren. Auch nachdem mit der Auflösung des Landtags (Juli 1832) Vilmars Mandat erloschen ist, zieht ihn Hassenpflug, der, selber hochgebildet, mit den Grimms verschwägert, Glied der hessischen Abzweigung der romantischen Schule ist, immer weiter als unentbehrlichen Referenten in Kultusangelegenheiten heran und nimmt ihn auch zur praktischen Ausführung verschiedener Vorschläge wiederholt in Anspruch. Was in dieser Hinsicht Hassenpflug dem Lande in den Augen Vilmars bedeutet, wird ersichtlich aus der Klage, die er kurze Zeit nach dem Sturz des Ministers über das hessische Schul- und Bildungswesen anstimmt: „Jetzt schwingt die alte hessische Dummheit ihre Geisel wieder recht tüchtig, und alle Esel yahen jetzt noch einmal so laut ... Der belebtere Zustand Hessens während der letzten fünf Jahre war für dies Land etwas Widernatürliches"[37]).

Ruhe kehrt auch nach Hassenpflugs Sturz im Lande nicht ein, der Streit geht weiter mit anderen Führern, denen sowohl Hassenpflugs geistige Überlegenheit wie kühne Entschiedenheit fehlt. Auch Vilmar, nun Direktor des Marburger Gymnasiums, zieht sich mehr und mehr aus dem öffentlichen Leben zurück. Die Entscheidung zwischen altem und neuem Geist, zwischen Konservativismus und Liberalismus, weit davon entfernt, daß sie schon gefallen wäre, ist vertagt, die Lösung auf einen zukünftigen Kampf hinausgeschoben, gegen den alles, was sich bis dahin zugetragen, wie ein Spiel erscheint, in dem dann der hessische Konflikt auch über die

---

[37]) Ho. I. S. 314.

engeren Grenzen des eigenen Landes hinaus weitere Kreise in Mitleidenschaft ziehen wird.

β) Kirchliche Pläne und Auseinandersetzungen.

Von vornherein ist in denen, die damals und später die eigentlichen Vertreter des Konservativismus in Hessen sind, neben dem politischen ein kirchliches Interesse lebendig gewesen, das dann vor allem durch Vilmar theoretisch und praktisch zur Ausgestaltung und Auswirkung kommen sollte. Wie sehr aber von Anfang an beide Strömungen zusammenhängen, zeigt schon die eine Tatsache, daß Hassenpflug es ist, der den damaligen kirchlichen Plänen auch Vilmars die entscheidende Wendung und ihm selber den Anstoß zu einer anderen Auffassung der Dinge gibt, wie denn beide eben ihre religiöse und kirchliche Haltung als den eigentlichen Quellpunkt, das principium ihrer politischen Stellungnahme stets bezeichnet haben.

Auch für die kirchliche Entwicklung Hessens schien das Jahr 1831 einen Einschnitt bedeuten zu sollen. Und wenn schon die Verfassung ihrer Natur als rein staatliche Regelung nach keine direkt kirchlichen Bestimmungen enthalten konnte, so eröffnete sie doch vor allem durch den Paragraph 134 ganz neue Aussichten auch für das kirchliche Leben. „Überhaupt", hieß es da, „wird in liturgischen Sachen" — und das war bei der der Zeit weithin eigenen Diskreditierung von Lehre und Disziplin der hauptsächlichste Gegenstand des allgemeinen kirchlichen Interesses — „der evangelischen Kirche keine Neuerung ohne die Zustimmung einer Synode stattfinden, welche von der Regierung berufen wird"[38]). Eben diese Bestimmung aber wird nun der Ausgangspunkt und das Zentrum aller Pläne und Bemühungen, die auf eine Besserung der kirchlichen Lage hinzielen. Unverkennbar wirkt in ihnen die politische Bewegung aufs kirchliche Gebiet hinüber, sowohl in der übertriebenen Hoff-

[38]) Heppe, Jahrgg. 1868, S. 787.

nung, die von allen Seiten gerade auf kirchliche Form- und Verfassungsfragen gesetzt wird, wie in dem hier spezifisch modern gefaßten Gedanken eines Repräsentativsystems. Es ist die ganz andere Auffassung der Zeit von Charakter und Recht des Einzelnen, seine Auffassung als nicht nur staatliches oder kirchliches Objekt, sondern Subjekt, die in den damaligen Synodal- und Presbyterialplänen, unklar und ziellos noch und meist ohne ihren Vertretern in diesem Ursprung und Wesen bewußt zu sein, lebendig wird.

Von verschiedenen Seiten her setzen nun jene Bemühungen ein, die von mehr oder weniger tiefer Einsicht in die Ursachen und die Bedürfnisse der kirchlichen Lage getragen, alle in der einen Forderung einer Synode einig sind. Das gilt von der Kempfschen Petition mit ihren speziell auf äußere Anliegen und Besoldungsverhältnisse der Geistlichen hinzielenden Reformvorschlägen, den auf einer wesentlich tiefer reichenden Basis beruhenden Eingaben Karl Hoffmanns und seiner Freunde bis zu der eingehenden Darlegung der Vilmar nahestehenden Marburger Professoren Bickell und Hupfeld, der Vilmar später das „unbestrittene Verdienst" zugesprochen hat, „das Interesse für die Kirche nicht allein zuerst, sondern auch gleich in der fruchtbarsten Weise angeregt zu haben"[39]. Von all diesen Plänen sollte nur ein Gedanke im hessischen Konservativismus weiterleben und, wenn schon in modifizierter Gestalt, noch einmal eine bedeutsame Rolle spielen: der Gedanke der Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat, der hier schon — denn die Forderung einer Synodalverfassung bedeutet immerhin einen Vorstoß gegen die im landesherrlichen Kirchenregiment verkörperte enge Verbindung beider Faktoren — mehr oder weniger bewußt und offen zutage tritt. Damals fehlt es freilich noch an der später entscheidenden Vorbedingung: Der Einsicht in den objektiven Charakter der Kirche und in Wesen und Bedeutung des geist-

[39]) Ho. I. S. 204.

lichen Amts, die dann hernach demselben Gedanken noch eine andere Möglichkeit der Verwirklichung bieten sollte, als man sie jetzt nach Ablehnung der ganz mechanistisch-bürokratisch gewordenen Konsistorialverfassung in der Synodalverfassung zu besitzen meinte.

Aber bereits damals ist es jener Gedanke der Selbständigkeit der Kirche, von dem aus sich auch Vilmar, als Sprecher des Kultusausschusses, dem die Verhandlung über jene Anträge zugewiesen wird, energisch für die Bickell-Hupfeldschen Vorschläge einsetzt und das Gesuch der Ständeversammlung an die Staatsregierung um baldige Einberufung einer Generalsynode veranlaßt. Und damit hängt nun alles daran, wie man sich von oben her zu diesen Forderungen stellen wird. Solange Rieß das Ministerium des Innern in Händen hat, scheinen die kühnsten Wünsche in Erfüllung zu gehen. Man plant — Vilmar wird als Hauptmitarbeiter dazu herangezogen — völlige Aufhebung der Konsistorien und Überweisung ihrer äußeren Geschäfte an die staatlichen Behörden, ihre inneren Aufgaben dagegen soll die in Synodalverfassung sich selbst regierende Kirche übernehmen. Da wird Rieß gestürzt wegen allzu großer Nachgiebigkeit in den politischen Zwischenfällen der Gardeducorpsnacht, der Kurprinz setzt Eggena an seine Stelle, der persönlich kirchlich durchaus uninteressiert, die Erfüllung jener Pläne zunächst hinausschiebt. „Schlimmer konnte es nicht kommen", schreibt Vilmar über diese Wendung dem Bruder, „alle und jede Hoffnungen auf Synode, Kirchenverfassung etc. etc. können nun schlechterdings und müssen aufgegeben werden"[40]. Eggena setzt zur weiteren Vorbereitung und Beratung der kirchlichen Wünsche und Pläne eine obere Kirchenkommission ein, in die auch Vilmar berufen wird. Ihr Ergebnis ist der Entwurf einer neuen Kirchenordnung, der in der Frage der Selbständigkeit der Kirche bereits wesentlich reservierter

[40]) Ho. I. S. 210.

— weil man an der Tatsache des landesherrlichen Kirchenregiments immer wieder anstößt — den Synodalgedanken hingegen immer noch festhält. Da wird im Mai 1832 auch Eggena gestürzt, und Hassenpflug bekommt als Minister des Innern die Entscheidung auch in jenen kirchlichen Angelegenheiten in die Hand. Das ist das Ende aller Synodalpläne, aber damit zugleich aller an den Synodalgedanken hängenden Selbständigkeitsbestrebungen der Kirche gegenüber dem Staate. Heppe, gewiß kein Freund Hassenpflugs, interpretiert dessen Haltung prinzipiell gewiß richtig, wenn er meint: „Hassenpflug wollte, daß, wie im Staate, so auch in der Kirche lediglich eine über der Gesamtheit stehende absolute Autorität, d. h. eine von Menschen gehandhabte göttliche Autorität herrschen und regieren, und daß die Kirchenglieder wie die Staatsangehörigen nur als Objekte derselben in Betracht kommen sollten"[41]). Und von anderer Seite aus kennzeichnet Vilmar Hassenpflugs Motive: Er sei „durch seine Gesinnung befähigt, den inneren Zusammenhang zwischen religiösem Liberalismus ... und politischem Liberalismus zu erkennen, und auch diesem religiösen und kirchlichen Liberalismus trat er, nicht etwa bloß aus politischer Konsequenz, sondern mit wirklichem Glauben entgegen"[42]). Jedenfalls handelt Hassenpflug damals „konservativer" als Vilmar, wenn er aus „historischerer" Ansicht der Dinge heraus von einer derartigen Umkehrung der Prinzipien, wie sie das Synodalwesen bedeutete, wenn er von einem allen Zusammenhang zerreißenden plötzlichen Neuesmachen für die Kirche nichts Heilsames erwarten zu können meint. Und Vilmar selbst, schon längst in seiner Zuversicht gerade auf die synodalen Pläne unsicher geworden, äußert damals in einem Brief an seinen Bruder: „Ich kann es für mich nur als eine gerechte Strafe ansehen, daß ich den Mut verloren

---

[41]) Heppe, Jahrgg. 1868, S. 809.

[42]) Ho. I. S. 225.

habe, dafür nämlich, daß ich in der Kirche auch von Äußerlichem Heil habe erhoffen können"[43]). Es ist der „historische Lebensboden", wie er es nennt, auf den er durch Hassenpflugs persönlichen Einfluß und sachliche Maßnahmen nun auch hier auf kirchlichem Gebiet gewiesen wird und den er nun in den folgenden Jahren bis 1840 durch eingehendes Studium namentlich Luthers mehr und mehr erweitert. „Die Realität der Kirche ging mir auf"[44]), so bezeichnet er den entscheidenden Schritt von aller bisher nur vorläufigen und anhebenden Erkenntnis zu dem vollen Verständnis kirchlicher Dinge, das er dann praktisch und theoretisch in einer noch kommenden Zeit betätigen sollte.

In Erwartung und Erkenntnis dessen hat Vilmar alle kirchlichen Ereignisse der folgenden Jahre als „Weckstimme", als Vorboten des künftigen Kampfes um dieses Wesen der Kirche, als anhebende Aufdeckung der entscheidenden Gegensätze erlebt, vor allem den weite Kreise der hessischen Kirche erregenden Symbolstreit von 1839[45]), der aus Anlaß einer relativ unbedeutenden Änderung in der die Pfarrer auf die symbolischen Bücher verpflichtenden Reversformel zu einem Kampf um „die kirchenrechtliche Existenz der Symbole, ja der evangelischen Kirche in Kurhessen selbst"[46]) sich entwickelt. „Es ist ... nicht etwa ein Kampf der A n s i c h t e n, wie der träge Indifferentismus nicht müde wird zu wiederholen, nicht etwa ein Streit der T h e o l o g i e, auch nicht einmal ein Kampf der Gemüter, sondern es ist ein Krieg des L e b e n s, ein Kampf der K i r c h e"[47]), charakterisiert Vilmar seine Bedeutung. Bezeichnend für das Wesen und

43) Ho. I. S. 213.

44) Ho. I. S. 372.

45) Siehe darüber Vilmar in: Evangelische Kirchenzeitung 1839, Nr. 94—96 und seine Schrift: Das Verhältnis der evangelischen Kirche in Kurhessen zu ihren neuesten Gegnern, 1839.

46) Evangelische Kirchenzeitung, 189, Nr. 95.

47) ebenda, Nr. 96.

entscheidend für den Ausgang des Kampfes aber ist der Zusammenhang in den der religiöse und kirchliche Gegner, der religiöse und kirchliche Liberalismus, mit dem politischen steht und den Vilmar von Anfang an erkannt und bekämpft hat. Das gibt „die Veranlassung, daß man von gewissen hohen Standpunkten herab die gegen die Kirche gerichteten Bestrebungen nicht mehr mit dem günstigen Auge" ansieht, „wie früher"[48]). Die Petition der Symbolstürmer wird abgewiesen, aber — und das ist für Vilmar das für die kirchliche Lage Bedenkliche — „nicht von dem kirchlichen, sondern bloß von dem weltlich-administrativen Standpunkte aus", nur aus der Erkenntnis, „daß ein Eingehen auf die Begehren Henkels und seiner Genossen ... auch politische, nicht so leicht zu berechnende Folgen nach sich ziehen müsse"[49]). Überhaupt stellt Vilmar mit zunehmender Besorgnis damals und in den folgenden Jahren an den kirchlichen Machthabern ein völliges Verkennen der eigentlichen Sachlage und ein Spielen mit revolutionären Elementen wie dem vor allem in Preußen immer noch lebendigen Synodalgedanken (Generalsynode von 1846) fest, das seiner Ansicht nach nur in einer gewaltsamen Auseinandersetzung sein Ende und Urteil finden, das die kirchliche wie die entsprechende politische Entscheidung nur hinausschieben, aber weder Staat noch Kirche ersparen könne.

2. Kapitel.

Der hessische Konservativismus auf seinem Höhepunkt.

a) Die politische Reaktion in Kurhessen.

α) Der Beginn der allgemeinen Reaktion.

Mit ganz anderer Wucht und ganz anderem Erfolg als 1830 bricht auch in Deutschland die Revolution von 1848

---

48) Evangelische Kirchenzeitung, 189, Nr. 96.

49) ebenda.

aus und bringt im Nu die alten Mächte scheinbar zu völligem Unterliegen, findet sie doch selbst in Berlin und Wien keinen Widerstand und tritt doch diesmal die liberale Bewegung um die nicht zu unterschätzende Kraft und Macht des nationalen Gedankens bereichert und gestärkt auf den Plan. Eben das kompliziert die Lage der Dinge gegenüber ihrem früheren Stand. Denn man kann durchaus offen für die faktische Unfruchtbarkeit und Unzulänglichkeit der bundestägigen Verfassung, eine bessere und festere Einheit wünschen, ohne doch sie auf so liberaler Grundlage zu denken, wie die Bundesverfassung es tut und in der Aufstellung der Grundrechte am unzweideutigsten zum Ausdruck bringt. Freilich vollzieht sich auch jetzt wieder die Trennung der Parteien und Standpunkte erst allmählich, und manche Einheitsfreunde — auch Vilmar gehört zu ihnen — wenden sich nach anfänglicher Begeisterung erst seit jenem deutlichen und dazu im Augenblick höchst unfruchtbaren Beweis liberalen Geistes endgültig von d i e s e m Versuch zur Einheit ab. — Überhaupt aber hat die liberal-nationale Bewegung schon nach kurzer Zeit, ehe noch ihre Träger es selber ahnen, ihren Höhepunkt überschritten. Von links her unterwühlt durch die Radikalen und ihre Gewaltstreiche, erhebt sich von der anderen Seite her der Gegner, den sie in seiner realen und ideellen Macht unterschätzt und bereits besiegt geglaubt hatte: die deutschen Fürsten. Die Reaktion setzt ein, um so viel intensiver als 1830 etwa, als die 48er Revolution selbst jene frühere an Vehemenz übertroffen hatte. Sie eröffnet den Kampf gegen die Revolution in den einzelnen Staaten. Sie greift aber zugleich den nationalen Gedanken auf, um ihn von einer Reaktivierung des Bundestags aus im alten föderalistischen Sinn a u s zugestalten — so meinen es wenigstens die ehrlichen Freunde der Einheit, die sich auch im reaktionären Lager finden —, in Wirklichkeit und in effectu aber ihn eben damit unschädlich machend für die partikula-

ristischen Neigungen der einzelnen Staaten. Gekreuzt werden nun eben diese Bemühungen von den sich wiederholenden Versuchen ganz anderer Art, die Preußen zur Herstellung einer, sei es auch vorerst nur teilweisen Reichseinheit unternimmt und in denen es jedenfalls in dieser Frage der Reichsgestaltung aus dem Rahmen der reaktionären Politik ganz offenkundig heraustritt. Eben diese Versuche Preußens aber stellen in der Geschichte jener Jahre das eigentlich politisch bewegende Element dar. Von dieser durchaus antireaktionären Seite her löst Preußen schließlich im eigenen Lande die Konflikte mit dem Liberalismus, die es mit den Vertretern der vollen Reaktion gemeinsam hat, nimmt es jeweils zu der inneren Revolution in anderen deutschen Staaten jene verschiedene, durchaus nicht immer reaktionäre, sondern oft von jenem andern Interesse ihm diktierte Haltung ein. Aber selbst einstweilen unbeständig und schwankend in diesen Plänen, dazu mannigfach gehemmt von innen und außen, vermag es in dem geschichtlichen Gesamtbild gerade um die Mitte des Jahrhunderts jenen Charakter der allgemeinen Reaktion noch nicht wirksam zu durchbrechen, sind jene Versuche vorerst mehr Andeutungen als wirkliche Anbahnung der zukünftigen Gestaltung der Dinge.

β) Die Anfänge der kurhessischen Reaktion und ihre Vertreter.

Naturgemäß hebt die Revolution von 1848 nach den ersten heftigen Erschütterungen allenthalben die Konservativen erst recht in den Sattel, hat sie an manchen Orten sogar die Berufung gerade der strengsten Vertreter der konservativen Prinzipien an die einflußreichsten Stellen im Staat zur Folge. Noch einmal stellt sich der Konservativismus geschlossen zur Wehr, entfaltet er in beherrschender Rolle seine besten Kräfte. Es ist die gleiche Zeit, die in Preußen z. B. die Kamarilla zur Reife bringt, die auch den kurhessischen

Konservativismus auf seinen inneren und äußeren Höhepunkt führt.

Die Revolution hatte Kurhessen in dem Augenblick getroffen, als der Kurfürst, seiner beiden damals festesten Stützen, Bickells (Vorstand des Justizministeriums) und Scheffers (Vorstand des Ministeriums des Innern) durch Tod und Krankheit beraubt, sozusagen allein stand. So kamen die Zugeständnisse vom 7. und das „berüchtigte" Hanauer Ultimatum vom 11. März zustande. Es gewann wie überall so auch hier eine liberal-demokratische Mehrheit die Herrschaft in der Kammer, das bisher wesentlich konservative Kabinett wurde durch ein liberaleres (Eberhard) ersetzt. — In solcher für seine Souveränität im Lande bedrohlichen Lage mochte dem hessischen Kurfürsten wie andern durch die Revolution bedrängten deutschen Staaten der Anschluß an das Dreikönigsbündnis geboten scheinen. Denn eine Bundesgewalt gab es noch nicht wieder, Nationalversammlung und Reichsverweser besaßen keine Autorität mehr. Preußen war der einzige wirkliche Rückhalt für die kleinen, und selbst die größeren deutschen Staaten erwarteten von ihm Unterstützung. Daß Preußen diese günstige Lage der Dinge benutzte zur Gewinnung stärkeren und dauernden Einflusses auf die Verbündeten, war das politisch Gegebene, daß aber die betreffenden Fürsten selbst den Schutz ihrer inneren Souveränität um den Preis einer noch so leisen Einschränkung ihrer äußeren Souveränität zu erkaufen sich nicht verstehen wollten, begreiflich und für sie politisch ebenso notwendig. Der innere Zusammenhang, der von einem absolut konservativen Standpunkt aus zwischen dem inneren Feind und dieser äußeren Gefahr gesehen werden mußte, und die begründete Furcht vor einem auch äußeren Zusammengehen beider waren wohl hinreichende und verständliche Motivierung für den Wunsch des hessischen Kurfürsten, von beiden zugleich befreit zu sein. Und in der Tat bot weder die Union ihm genügende Unterstützung zu der von ihm gewünschten

Bekämpfung des inneren Liberalismus[1]), noch war das Märzministerium in Hessen für den Austritt aus der preußischen Union[2]) zu gewinnen. Zu beidem brauchte es offenbar andere, entschiedenere, konservativere Helfer.

So erfolgt die Ernennung Hassenpflugs als Kabinettsvorstand im Februar 1850 und unmittelbar darauf Vilmars Berufung ins Ministerium des Innern als Vortragender Rat. „Als im Februar des Jahres 1850 Hassenpflug das Ministerium des Innern und der Justiz erhielt und neben ihm von Haynau und von Baumbach die Ministerien des Krieges und des Auswärtigen übernahmen, freute ich mich gleich allen anderen, welche wider die Revolution von 1848 bis 1849 gestanden hatten, daß die Partei, die ich in Hessen — in gewissem Betrachte vorzugsweise — vertreten hatte, zum Siege gekommen sei"[3]), schreibt Vilmar. Und Leopold von Gerlach bemerkt zu dieser Wendung: „Also wiederum ein reaktionäres Ministerium und zwar in dem wichtigsten Lande des deutschen Bundesstaats"[4]).

Kaum sonst mag der Gegensatz zwischen dem Vertreter und den Dienern eines Prinzips mehr ins Auge fallen als hier. Leopold von Gerlach beschreibt 1847 schon dieses für Hessen bezeichnende, ständige Verhältnis oder wohl eher Mißverhältnis: „Hier im Lande regiert ein Fürst, der, wie es scheint, ein böses Herz, absolutistische Gesinnung, Habsucht und Mangel an Liebe zu seinem Volke hat. — Lieber heut als morgen würde er sich der Verfassung entledigen, was einige Entschuldigung darin findet, daß dieselbe durch Aufruhr und böse Dinge entstanden ist. Die Regierungen seiner beiden Vorgänger hatten aber zu diesem Aufruhr

---

1) Sybels spezielle Angabe, die Union habe die Garantie für seine im Landtag kritisierte Zivilliste abgelehnt (Begründung I S. 308) beruht nach Hopf (Kurhessens deutsche Politik i. J. 1850, S. 2) lediglich auf „Kasseler Kammer- und liberalem Ministerialklatsch".

2) Sybel, Begründung I. S. 308.

3) Ho. II. S. 105.

4) Leop. v. Gerlach, Denkwürdigkeiten I. S. 397.

gereizt durch Geiz, Maitressenwirtschaft und dergleichen. Der jetzige Herr ist nicht besser, behandelt seine Diener mit Laune und Härte, so daß alles vor ihm zittert, kein Wort zu sagen wagt und des Ärgsten gewärtig ist. Dessen ungeachtet hat der Kurfürst Diener, die seine Rechte besser zu wahren wissen gegen den Andrang des Zeitgeistes durch die Stände, als die unseres Königs. Trotzdem fehlt hier die Basis mehr als bei uns"[5]). So sind die persönlichen Schwierigkeiten, die in den geistigen und sittlichen Qualitäten des Kurfürsten mitbegründet liegen, auf der andern Seite aber durch jene überscharfe und extreme Haltung seiner Diener im einzelnen noch verschärft werden mochten, von Anfang an eine schwere Belastung des ganzen Verhältnisses und damit des Unternehmens selbst. Noch treten sie nicht hervor. Aber tragbar sind sie nur dann und nur solange, als beide Seiten in bedrohter Lage durch nur gemeinsam lösbare notwendige Aufgaben aneinander gebunden, sich gegenseitig brauchen. Den prinzipiellen Kampf gegen die Revolution, — denn so sehen Hassenpflug und Vilmar trotz aller unvermeidlichen Beimischung persönlicher positiver und negativer Momente auch bei ihnen ihre praktische Arbeit im Staate an — können sie nur im Dienste des Kurfürsten führen, und dieser selbst braucht den persönlichen Mut, die prinzipielle Einsicht und die praktische Klugheit dieser Helfer, um sein doppeltes Ziel zu erreichen. Seine eigene doch wohl mehr absolutistisch-souveräne Ansicht der Dinge muß in dem Augenblick jene prononcierte prinzipiell-konservative Haltung und Praxis als drückend und unerträglich empfinden, wo sie für die Erreichung jener Ziele nicht mehr Entscheidendes von ihr erwarten zu können glaubt und selber von jener prinzipiellen, radikalen und ihrerseits stark persönlich belasteten Einstellung her sich irgendwie herausgefordert fühlt. — Daß Hassenpflugs wie Vilmars Treue gegen den Kurfürsten auch diesen Bruch ertragen hat, beweist die Echtheit ihrer

---

[5]) Leop. v. Gerlach, Denkwürdigkeiten I. S. 125/26.

früheren Haltung. Nur in ganz großer Gefahr und in ganz großem Unglück (nach 1866) eben konnte auch ein praktisches Bündnis dieses Fürsten und dieser Männer über ihre allgemein konservative und reaktionäre Zusammengehörigkeit hinaus möglich werden. — Einstweilen allerdings drängt das gemeinsame Ziel und der Druck der Lage alles möglicherweise Trennende, alle Differenzen in den Hintergrund zugunsten eines den Kurfürsten und seine Getreuen auch praktisch zusammenschließenden Bundes. Hassenpflug und Vilmar aber eröffnen nun gemeinsam jene Reaktionspolitik Kurhessens. Gemeinsam — denn schwer bestimmbar ist letztlich der Anteil jedes von beiden. Wohl ist Hassenpflug der eigentlich politische Führer, sind auf seine Initiative und sein politisches und diplomatisches Geschick Weg und Mittel und Erfolg im ganzen zumeist zurückzuführen. Und was demgegenüber, ganz abgesehen von seiner wichtigen und zum Teil selbständigen Mitarbeit auch hier im Konkreten und Einzelnen Vilmar als „bewährter Freund“ und „eigentlich ... Universalratgeber“[6]) Hassenpflugs, als „Anwalt eines von ihm selbst innerlich geteilten“ und ins Prinzipielle hinein vertieften und ausgestalteten Prinzips[7]), durch diese persönliche und sachliche geistige Unterstützung und Deckung seiner Politik[8]) — das bedingt allerdings keine direkte und totale Identifikation beider im Konkreten und Einzelnen — bedeuten mochte, darf auf keinen Fall zu gering angeschlagen werden. Hassenpflug selbst hat schließlich — es bot ihm das nicht n u r den äußeren Anlaß zu einer Aufgabe seiner wie stark auch

[6]) Meurer, S. 8.

[7]) Meinecke, Die Denkwürdigkeiten Leopolds von Gerlach. Historische Zeitschrift, Bd. 70, S. 59 (hier von Gerlach im Verhältnis zu Friedrich Wilhelm IV. gesagt).

[8]) Nicht zu unterschätzen ist auch die auf Pfarrer, Bürger und Bauern berechnete Arbeit Vilmars in dem 1848 als antirevolutionäres Organ begonnenen Hessischen Volksfreund, der vor allem charakteristisch ist durch die in geschickt populärer Form, aber durchaus prinzipiell die Ereignisse beleuchtende, wahre „Fundamentalpolitik“ treibende Art.

immer bedrohten politischen Stellung — über der Differenz Vilmars mit dem Kurfürsten seine eigene Stellung zu Fall kommen lassen.

γ) Erste Abwehr des preußischen Imperialismus[9]).

Ansatz, Höhepunkt und Niedergang des hessischen Konservativismus auf politischem Gebiet steht unter dem Zeichen jener doppelten Bemühung, im eigenen und für das eigene Land im Reiche, gegenüber dem inneren Liberalismus und den von Preußen, wie schwach vorerst auch immer vertretenen imperialistischen Versuchen Reaktion zu üben, die innere und äußere Souveränität zu wahren bzw. zurückzuerlangen. In steter gegenseitiger Einwirkung, weil innerem Zusammenhang, vollziehen sich diese beiden Versuche, überdies in ihrem wechselnden Erfolg durch die allgemeinen deutschen und europäischen Ereignisse dauernd beeinflußt.

Zunächst tritt die außenpolitische Seite der Sache in den Vordergrund. „Wenn ich nur erst von der Union los könnte!"[10]), hatte der Kurfürst Hassenpflug gleich bei seinem Empfang das nächste politische Ziel vorgezeichnet. Und Hassenpflug vollzieht die Wendung: in drei Schritten vollbringt er die Loslösung Hessens von der Union und die Rückkehr auf den Boden des alten Reichs. Die allgemeinen deutschen Verhältnisse kommen ihm dabei entgegen. Faktisch ist bereits durch den Rücktritt Hannovers und Sachsens von der Union (Oktober 1849) und durch das nach seinem Sieg über die Revolution in Italien und Ungarn erfolgende und alsbald sich auswirkende Freiwerden Österreichs für die deutsche Politik, d. h. die Neubelebung des alten Dualismus zwischen Österreich und Preußen, das Radowitzsche Werk

---

[9]) Das Wort Imperialismus soll die preußischen Unionspläne als im Sinne Vilmars und der hessischen Konservativen überhaupt wesensmäßig der späteren Bismarckschen deutschen Politik verwandt kennzeichnen.

[10]) Hopf, Kurhessens deutsche Politik 1850, S. 8.

von mehr als einer Seite her ernstlich bedroht. Seine Durchführung hängt davon ab, ob die bei der Union gebliebenen Verbündeten treu bleiben oder sich der österreichischen Gegenpartei zuwenden würden. Zu eben diesem Schritt ist allerdings der liberale Charakter der geplanten Unionsverfassung[11]) und die nun zu erwartende Umgestaltung des Bundes zu einem direkten „Schutzverhältnis" mit Unterordnung unter die preußische Obergewalt[12]) ein kräftiger Antrieb.

Eben davor Hessen zu bewahren, ist Hassenpflugs Aufgabe und Wille. Aber nun ist nicht der blinde Anschluß an Österreich und seine „Prätensionen" das positive Ziel bei diesem Unternehmen. Hassenpflug hat — und das zeigt seine sicher nicht zu unterschätzende staatsmännische Begabung — eine andere Idee von der hier zu treibenden Politik und eine andere Vorstellung von der möglicherweise dabei von Hessen zu vertretenden Rolle. „Das ist der Nutzen der mittleren deutschen Staaten, daß sie die Übergänge erleichtern"[13]), schreibt er schon im April 1850 dem General von Gerlach. Und diese Vermittlerrolle zwischen den beiden großen deutschen Rivalen tatsächlich zu gewinnen und zu behalten, in dieser Rolle eine relativ eigene selbständige Politik zu treiben, das ist der entscheidende Gesichtspunkt seiner Haltung schon 1850. Daß Hessen 1850 diese Rolle faktisch gespielt hat, ist nicht nur der Gunst der allgemeinen deutschen und europäischen Lage, sondern auch dem politischen und diplomatischen Geschick Hassenpflugs zuzuschreiben, der diese günstigen Umstände eben erkennt und zu benutzen wagt.

Die erste Gelegenheit, aber auch zwingende Notwendigkeit, wenn denn diese Politik getrieben werden sollte, bringt die bevorstehende Verhandlung über die En-bloc-Annahme der Unionsverfassung mit folgender Revision. Der Sinn gerade dieser Verhandlungsfolge ist eben der, „durch die

11) Sybel, Begründung I, S. 245.
12) Sybel, Begründung I, S. 259.
13) Brief bei Hopf, Kurhessens deutsche Politik 1850, S. 29.

Annahme der von den verbündeten Regierungen vorgelegten Verfassung einen festen Rechtsboden zu schaffen, welcher dem Abfall treuloser Staaten jeden Vorwand entzöge"[14]), also der endgültige Abschluß des preußischen Sonderbundes. Es hätte das eine sofortige Verschärfung der österreichisch-preußischen Rivalität und die Gefahr einer friedlichen oder viel eher gewaltsamen Einbeziehung auch des übrigen Deutschland und zwar wohl unter Ausschließung Österreichs bedeutet. Daß dieser Abschluß nicht zustande kommt, daß alle jene Konsequenzen damit einstweilen hinausgeschoben werden, das ist die Folge des energischen Protestes, den Hassenpflug in der Sitzung des Verwaltungsrats der Union gegen eine Annahme der Verfassung vor der Revision einlegt. Seine Wirkung aber wird verstärkt durch die immer stärker werdende Antipathie des preußischen Königs selbst gegen das Unionswerk, die konsequente Maßnahmen in der Richtung der Unionspolitik immer wieder verhindert.

„Der Sinn des Königs wurde eben nicht durch politische Erwägung, sondern durch subjektive Gefühle bestimmt"[15]), bemerkt Sybel kritisch zu der schwankenden Stellungnahme des Königs. Jedenfalls aber gehört dann zu diesen „subjektiven Gefühlen" auch die konservative Überzeugung, die ihm ein Festhalten und energisches Verfolgen einer noch auf liberaler Grundlage ruhenden und zu allem, was im alten Sinn als „deutsch" gilt, gegensätzlichen, weil „imperialistischen" Haltung Preußens verbietet. Hat von da aus schon bei der Audienz Hassenpflugs beim König unmittelbar vor dessen Amtsantritt in Kassel Friedrich Wilhelm IV. in deutlicher Erkenntnis des nun kommenden Abfalles Hessens von der Union[16]) dennoch im grundsätzlichen Einverständnis ungehindert Hassenpflug die geforderte Entlassung gewährt, so emp-

---

[14]) Sybel, Begründung I, S. 268.

[15]) ebenda, S. 267.

[16]) Leop. v. Gerlach, Denkwürdigkeiten I, S. 397, berichtet: „Der König billigte durchaus, daß Hassenpflug dorthin (nach Kassel) wolle;

findet er den nunmehrigen Beginn dieses Abfalls eher als notwendige Bestätigung seiner eigenen grundsätzlichen Beurteilung der Dinge denn als erklärte Feindseligkeit. In ihren konservativen Überzeugungen berühren sich über praktisch politische Differenzen hinweg hier die Geister, der preußische Konservativismus Friedrich Wilhelms IV. mit den „feudalen und hochkirchlichen Royalisten"[17]) und der hessische Konservativismus. Sie vereint bilden das unmittelbare und nächste Hemmnis der Radowitzschen Pläne.

Allerdings handelt es sich um eine Berührung des preußischen mit dem hessischen Konservativismus, d. h. der König und die preußische Reaktionspartei beanstanden den liberalen Charakter der Verfassung, ohne den unverkennbar aus einem anderen als dem konservativen Geist geborenen Gedanken des preußischen Sonderbundes, der preußischen Hegemonie grundsätzlich und völlig aufzugeben. Die Hessen lehnen beides ab. Diese prinzipielle Differenz, die schon in der Erfurter Entscheidung vorhanden gewesen war, wird endgültig offenbar auf dem Berliner Fürstenkongreß vom Mai 1850. Unternommen zur Sicherung der Revision der Unionsverfassung bei den Regierungen und in der Hoffnung, damit die Annahme der Verfassung selbst zu erreichen, den Bund endlich abzuschließen, scheitert auch dieser Versuch an dem Widerspruch Hessens, das — es war mit der Einladung Österreichs zum Frankfurter Kongreß eine neue Möglichkeit allgemeiner Reichsgestaltung geschaffen — jeden endgültigen Anschluß an die Union, das die Annahme der Verfassung ablehnt, bis der Frankfurter Kongreß, dessen Beschickung durch die Unionsfürsten es erreicht, ein Ergebnis gezeitigt habe. War schon die Nichtannahme der Verfassung der antilibera-

---

sagte aber, er riskiere seinen Hals und war auch überzeugt, daß die condicio sine qua non seines Eintretens in das Ministerium der Bruch des Bündnisses mit Preußen sein würde."

[17]) Sybel, Begründung I, S. 265.

len Gesinnung des Königs willkommen[18]), so ist ihm die Ablehnung gerade einer preußischen Hegemonie, die aus Hassenpflugs Frankfurter Vorschlag spricht, der eigentliche harte Anstoß. Zum zweiten Male ist die endgültige Inkraftsetzung der Union gescheitert an Hassenpflugs Widerspruch, wie denn überhaupt Hessen durch das erstmalige gemeinsame Auftreten seiner beiden Teile seit langer Trennung[19]), seine wichtige geographische Lage im Unionsgebiet, vor allem aber durch seinen Vertreter Hassenpflug „die erste Violine"[20]) auf dem Kongreß spielt. „Eine solche, die politische Bedeutung von Hessen", schreibt Vilmar ebendarüber im Hessischen Volksfreund, „im rechten Augenblick erkennende und mit Entschiedenheit und Erfolg benutzende, eine auf die allgemein deutschen Verhältnisse den bestimmtesten, ja den entscheidenden Einfluß äußernde Politik haben wir in Hessen seit langer Zeit nicht gehabt und würden sie ohne Hassenpflugs Ministerium auch jetzt nicht haben, sondern zur Schwäche, zur Ohnmacht, zum Nachsehen und Nachlaufen verurteilt sein"[21]).

Der endgültige Rücktritt Hessens von der Union aber und damit — denn der Bund der übrigbleibenden Kleinstaaten war als solcher politisch unbedeutend — ihr eigentliches Ende erfolgt mit der Reaktivierung des Bundestages, die wohl auf Hassenpflugs aktenmäßiger und juristischer Begründung und Rechtfertigung beruhend[22]), die Wiederherstellung einer allgemeinen deutschen Zentralgewalt bedeutet. Damit tritt Hessen endgültig von der preußischen auf die österreichische Seite oder richtiger aus seiner vermittelnden Stellung zu Österreich hinüber, vollzieht es und bewirkt es mit jene all-

---

[18]) Leop. v. Gerlach, Denkwürdigkeiten I, S. 478.

[19]) wahrscheinlich unter Vilmars Einfluß.

[20]) Leop. v. Gerlach I, S. 474.

[21]) Hess. Volksfreund, 1850, Nr. 25.

[22]) Hopf, Kurhessens deutsche Politik i. J. 1850, S. 92 ff.

gemeine deutsche Reaktion, jene Rückkehr auf den alten Rechtsboden der alten Zentralgewalt.

δ) Der Sieg über den hessischen Liberalismus und den preußischen Imperialismus.

Gleichzeitig mit diesen außenpolitischen Vorgängen, ja Hand in Hand mit ihnen hat auch im innerpolitischen Leben Hessens die Reaktion begonnen, die schließlich auch offenkundig mit jener anderen, der deutschen Frage sich verquicken und in ihr eine entscheidende Rolle spielen sollte. Für den hessischen Liberalismus ist begreiflicherweise die Berufung gerade Hassenpflugs, seines gefährlichsten Gegners aus den dreißiger Jahren eine starke Beunruhigung und ein heftiger Anstoß. Der Landtag erwidert sie gleich vom ersten Tage an mit — freilich begreiflichem — Mißtrauen und zunehmendem Widerstand. Hassenpflug selber hatte seinen Mitarbeitern und Freunden gegenüber sein innenpolitisches Programm in folgender Weise entwickelt: „Es ist in der Tat mein Plan, der ganzen revolutionären Tätigkeit gegenüber mich fest auf den Boden des alten Rechtes zu stellen, nicht zu unterhandeln, den sich darbietenden Anlaß, die Wahrheit zu sagen, mit Ernst zu ergreifen, die sich etwa öffnende Gelegenheit zu benutzen, um dahinein zu dringen mit allen den Mitteln, welche von dem Standpunkte einer ihrer Kräfte sich bewußten Regierung aus sich darbieten, kurz fest und entschlossen dazustehen; vor allem aber gilt es, die Verfassung festzuhalten"[23]. Trotz des versöhnlichen Ausklangs dieser Ankündigung ist man sich von Anfang an auf beiden Seiten wohl bewußt, daß der unvermeidliche Kampf ein Kampf auf Leben und Tod sein würde. Auch das Bewußtsein ist in seinem ganzen Verlauf lebendig geblieben, daß es sich nicht um die einzelnen Streitpunkte an sich, sondern in den konkreten Einzelfällen um prinzipielle Gegensätze handle. Diesen Kampf hat Hassenpflug ungleich geschickter geführt, ohne die

---

[23]) Hopf, Kurhessens deutsche Politik 1850, S. 8.

oft naiv anmutende Aufdeckung der einzelnen Kampfesmittel und -methoden, wie man sie bei den Liberalen findet, die gleich mit Mißtrauensvoten und der offenen Proklamation solcher Grundsätze wie: „Wir müssen jetzt alles möglichst unbeachtet lassen, so lange die Minister nicht die Frechheit aufgeben, Minister zu sein"[24]), die Fehde eröffnen. Die Verantwortung für Entstehung und Verlauf des Kampfes tragen beide[25]), und wenn beide vielleicht im Bewußtsein des „höheren" Rechts ihrer S a ch e Kollisionen mit dem konkreten juristischen Recht — aber auch die Paragraphen der Verfassungsurkunde sind nicht absolut eindeutig — nicht vermieden haben, so sind diese doch nur als relativ unbedeutende Äußerungen und Auslösungen tieferer Gegensätze zu beurteilen. Der äußere Gegenstand des Kampfes ist die Steuererhebung. Aber, sagt Hopf, „es handelte sich ... nicht mehr um die Beschaffung des Staatsbedarfs, sondern die zur unmittelbaren Entscheidung stehende Frage war die: wer regiert im Lande?, der Kurfürst als verfassungsmäßig beschränkter Monarch — oder die Ständekammer ohne verfassungsmäßige Beschränkung, Monarchie oder Volkssouveränität?"[26]). Es folgt am 31. August die Steuerverweigerung der Stände, als Gegenmaßregel gegen diesen dem Ministerium in seiner finanziellen Bedrängnis nicht unwillkommenen „Verfassungsbruch" die Erklärung des Kriegszustandes, der Widerstand der gesamten Staatsdienerschaft gegen die Septemberverordnungen über Steuererhebung, der etwas später auch der passive Widerstand des Militärs folgt, und als letzte Konsequenz der Regierung dann die Verlegung der Residenz nach Wilhelmsbad.

---

[24]) So Friedrich Oetker, Ho. II, S. 115.

[25]) So einfach und „zielbewußt", wie Sybel (Begründung I, S. 310) die Dinge darstellt, liegen sie wohl nicht. Vgl. dazu die entgegengesetzten eingehenden Darlegungen von W. Hopf: Der kurhessische Verfassungskampf nach seiner innerpolitischen Seite, Hess. Blätter Nr. 3643—51.

[26]) Hess. Blätter, 1910, Nr. 3644.

Mit Hassenpflug, Vilmar, von Baumbach und von Haynau steht der Kurfürst einem völlig revolutionären Lande gegenüber und ist damit angewiesen auf Hilfe von außen. Hannover versagt sie. Der Kurfürst schwankt, ob er sich nach Berlin wenden soll. Das hätte das völlige Preisgeben des bisher in der deutschen Politik verfolgten Zieles bedeutet: die Unterordnung unter Preußen als Schutzmacht. Und nun ist es Vilmar, der in Erkenntnis dessen, was hier zur Wahl steht, mit dem ganzen Gewicht seiner Persönlichkeit für die Inanspruchnahme des reaktivierten Bundesstaates eintritt. Damit dokumentiert Kurhessen öffentlich die bereits vollzogene Wendung seiner deutschen Politik, damit verschmelzen nun Verfassungskampf, äußere Politik Hessens und die im engeren Sinn sogenannte deutsche Frage zu engster Einheit. An dem innerhessischen Konflikt und der Inanspruchnahme, d. h. aber offiziellen Anerkennung des Bundestages als allein von Reichs wegen in Frage kommender Zentralgewalt, zur Lösung jenes Konfliktes entzündet sich der preußisch-österreichische Gegensatz zu gefährlicher Größe. Und darüber kann nun kein Zweifel sein, daß die hessische Frage von jetzt an in dem preußisch-österreichischen Gegensatz aufgeht, ihm sich unterordnet, ein wenn auch wichtiges Moment wird bei dieser seiner äußersten Zuspitzung. Preußen und Österreich sind die eigentlich Agierenden, Hessen selbst tritt in den Schatten und die in seiner Lage allein mögliche Gefolgschaft Österreichs. Seine bisher aktive und selbständige Rolle wird unverkennbar passiver; in der immer etwas nachteiligen Lage, äußere Hilfe zu brauchen, um die innere Reaktion durchzuführen, verliert es nicht den Einfluß überhaupt, aber die Bedeutung und Selbständigkeit, die es allerdings auch nur in der außergewöhnlichen Konstellation der ersten Hälfte des Jahres 1850 in seiner unabhängigen Vermittlerrolle ausgeübt hatte.

Man kann daher vom hessischen Konservativismus aus über den langwierigen Verlauf der preußisch-österreichischen

Krise schnell hinweggehen. Mit seinem Anschluß an Österreich und den Bundestag wird Hessen ein konstanter Faktor in der Rechnung beider Mächte, bedeutet faktisch das „nichtpreußisch" jetzt einfach österreichisch. Preußen, aus prinzipieller Nichtanerkennung der Instanz des Bundestags — anders konnte es seinen Sonderbund mit der heimlichen Tendenz zu preußischer Hegemonie in Deutschland nicht aufrechterhalten — protestiert gegen die Bundesexekution durch österreichische und bayrische Truppen in dem für seine eigene Position wichtigen Lande. Ja, es spinnen sich sogar zwischen den preußischen leitenden Männern und den hessischen Revolutionären heimliche Beziehungen an[27]), eine bei der in der deutschen Frage antireaktionären Stellung der Radowitzschen Politik notwendige Konsequenz. Der Krieg scheint unvermeidlich. Wenn er zuletzt noch einmal hinausgeschoben, die deutsche Frage damit noch einmal vertagt wird, so liegt das neben dem Druck des russischen Kaisers auf Preußen und der Gegenwirkung eines Teils der Minister (Brandenburg, Manteuffel, Rabe und Simons) auch mit daran, daß im entscheidenden Augenblick dem König der Mut und die volle Überzeugung von der Rechtmäßigkeit und Zweckmäßigkeit einer Politik fehlen mochte, die bei einer Gewaltlösung der deutschen Frage im Sinne von Radowitz notwendig zu Begünstigung der inneren allgemeinen und speziell hessischen Revolution führen mußte, über die er von Anfang an der Meinung war, „daß, wenn dies in Kurhessen verfassungsmäßig wäre, Hassenpflug nicht Unrecht hätte, eine solche Verfassung einer gründlichen Revision zu unterziehen"[28]). Olmütz beseitigt den letzten Widerstand Preußens, der Sonderbund der Union war schon vorher so gut wie aufgelöst, die imperialistischen Ansätze der preußischen Politik zurückgewiesen.

---

[27]) Siehe Hopf, Kurhessens deutsche Politik i. J. 1850, S. 171—178.

[28]) Sybel, Begründung I, S. 312.

In Kurhessen selbst aber wird durch die Bundesexekution gewaltsam die Revolution niedergeworfen, die Aufgabe ihrer inneren Überwindung bleibt dem nach Kassel zurückgekehrten Ministerium Hassenpflug. Diese innere Reaktion füllt die nächsten Jahre aus und rückt überhaupt jetzt in den Vordergrund der hessischen Politik. Die entscheidenden Schritte und Siege des hessischen Konservativismus aber, der große Höhepunkt der Reaktion, die Zeit ihres aggressiven Vorgehens und ihrer großen Erfolge fällt ins Jahr 1850. Was folgt ist höchstens Erhaltung und Aufbau und Verteidigung des Erreichten, vielleicht auch schon leiser Niedergang. Denn daß auch die Position der Konservativen unter sich ändernden Umständen für den Kurfürsten einmal keine unantastbare mehr sein möchte, das hatten bereits seine vorübergehend ernsthaften Erwägungen der mannigfachen Ratschläge gezeigt, durch Entlassung Hassenpflugs dem Kampfe die Spitze abzubrechen. Aber einstweilen steht der hessische Konservativismus gerade in diesem konsequenten, kraftvollen Vertreter noch fest, geht er sogar neubestärkt und -gekräftigt an die alte Aufgabe der umfassenden Reaktion. Die Bedeutung des Jahres 1850 aber für die hessische Politik beschreibt Sybel mit den lakonischen Worten: „Der kurhessische Minister Hassenpflug kam im Jahre 1850 in die Lage, trotz der Kleinheit seines Staates bei dem Kampfe zwischen Österreich und Preußen über die Führerstellung in Deutschland die Entscheidung zu geben“[29].

b) Die kirchliche Reaktion in Kurhessen.

Nicht ohne Grund ist Vilmar im Jahre 1850 mit dem geistlichen Charakter eines Konsistorialrats ins zweite Ministerium Hassenpflug eingetreten. Denn wie zur Zeit des ersten Auftretens des Konservativismus in Hessen, so erweist sich auch jetzt wieder die Verbindung seiner politischen und theologisch-kirchlichen Seite als gegeben und notwendig gegen-

29) Sybel, H. D. Hassenpflug, Histor. Zeitschrift Bd. 71, S. 49.

über der Revolution, die ebenfalls ihre Grundsätze auf politischem und kirchlichem Gebiet in gleicher Weise entfaltet. Und auch das Moment jener früheren Situation wiederholt sich jetzt: die gemeinsam von Hassenpflug und Vilmar unternommene Gegenwirkung. War auf politischem Gebiet der wirkliche Anteil Vilmars an der Reaktion nicht zu übersehen, so zeigt sich hier auf kirchlichem Gebiet ein Entsprechendes, ist die hier zu übende und wesentlich dann von Vilmar geübte Reaktion nur denkbar mit Genehmigung oder doch Zulassung Hassenpflugs. Und zwar verteilen sich nun die Anteile an der Arbeit auf beiden Gebieten so zwischen Hassenpflug und Vilmar, daß jener vorwiegend den politischen, dieser den kirchlichen Führer der kurhessischen Reaktion darstellt. Und wie Hassenpflug der Ruhm des damals erfolgenden Aufschwungs der hessischen Politik gebührt, so ist die kraftvolle Belebung der kurhessischen Kirche unbedingt Vilmars Werk.

α) Die Jesberger Konferenz und die Forderung der Trennung von Kirche und Staat.

Wie die politische Gegenwirkung Vilmars gegen die Revolution von 1848 längst vor seiner Berufung ins Ministerium beginnt — nämlich mit der Herausgabe des Hessischen Volksfreunds —, so hat auch die mit dem Jahre 1848 eingetretene Veränderung der kirchlichen Lage von Anfang an seine starke Anteilnahme, sein Eingreifen herausgefordert. Die Revolution von 1848 hatte aber eine Veränderung der bisherigen Lage insofern geschaffen, als sie vollständige Religions- und Gewissensfreiheit und deren freie Ausübung gebracht hatte. Das bedeutet in concreto Selbständigkeit der Kirche im Staat, Ende des Staatskirchentums, Aufhebung des landesherrlichen Episkopats. Und so formulieren es ausdrücklich die Grundrechte des deutschen Volkes, so verkündet es besonders scharf das kurhessische Gesetz vom 29. Oktober 1848. „Durch dieses Religionsgesetz hatte sich

... der kurhessische Staat von seiner bisherigen Beziehung zum christlichen Bekenntnis und zum kirchlichen Interesse losgesagt. Seine nunmehrige Stellung zu den verschiedenen Religionsgemeinschaften des Landes war absolut indifferent; und die evangelische Kirche war somit, wie alle anderen Religionsgemeinschaften, lediglich auf sich selbst angewiesen"[30]. Ein Jahrhunderte alter Zusammenhang schien damit prinzipiell zerrissen für die gesamte Kirche, speziell aber für die evangelischen Kirchen der Reformation mit ihrem landesherrlichen Kirchenregiment, und unumgänglich schien die Aufgabe, aus jenen Bestimmungen nun die Konsequenzen einer wirklichen Abgrenzung kirchlicher und staatlicher Gewalt zu ziehen, damit der Kirche, ob nun zu Heil oder Schaden, Verlorengegangenes irgendwie zu ersetzen.

Mannigfach sind die nun einsetzenden Versuche einer Ergänzung, bzw. Revision der bisherigen Kirchenverfassung. Die Gestaltung der Kirche wird das Thema unzähliger Konferenzen. In Kassel wird sogar eine Kirchenkommission von der Regierung gebildet, die als Ergebnis den Vorschlag einer konstituierenden Synode zur Neuordnung von Lehre, Kultus, Verfassung und Disziplin auf dem Boden einer als bereits vorhanden vorausgesetzten Union beider evangelischer Kirchen macht. Seine Befolgung hätte den völligen Bruch mit der bisherigen Entwicklung, die Liberalisierung der hessischen Kirche bedeutet. Denn „der Kirchenrepräsentant von 1848 ... repräsentierte die Kirche lediglich als eine Gemeinschaft, die nur als äußere Gesellschaft, nur in ihrem äußeren gesellschaftlichen Zusammenhang ihren Bestand und die in ihrer frei gewählten Repräsentation vollkommen freie Gewalt über sich selbst und alle ihre Verhältnisse haben sollte." Und sehr treffend kritisiert dann Heppe das prinzipielle Wesen des hier geplanten Schrittes: es „schien die Kirche, die nun auf sich selbst angewiesen war, nur dadurch neuen

---

[30]) Heppe, 1868, S. 813.

Halt und neuen, festen Bestand gewinnen zu können, daß sie dem Geiste der Zeit die vollständigste Konzession machte und von ihren Vertretern nichts anderes beanspruchte als das, was jeder für sich selbst als Staatsbürger in Anspruch nahm — nämlich bürgerliche Ehrenhaftigkeit"[31]).

Aber auch von ganz anderer Seite her regt man sich in der Kirchenfrage. Man lehnt dort die Vorschläge der Kirchenkommission als bereits überwundenen Standpunkt ab. Von fest bekenntnismäßigem Boden aus faßt man in der Kasseler „Konferenz von Mitgliedern und Freunden der hessischen Kirche" um Evers und Heppe oder in der Ziegenhainer freien Pastoralkonferenz dir Kirchenfrage an. Die Seele in diesem Kreis aber, der führende Geist, wird nun August Vilmar. „Jetzt ... fühlte er seine Stunde schlagen, auf die er durch seine ganze bisherige kirchliche Lebens- und Erkenntnisführung vorbereitet worden war"[32]). Zweierlei Positives bringt Vilmar hinzu zu der Diskussion über die Kirche: ein aus der Einsicht in ihr göttliches Wesen[33]) geborenes tieferes Verständnis ihrer Einzigartigkeit, in der sie frei sein muß „vom Regiment derer, die selbst nicht glauben" und den Gedanken des geistlichen Amts in jenem ausgeprägten und ihm eigenen besondern Sinn[34]). Für die Inkraftsetzung, die praktische Auswirkung dieser beiden Momente aber glaubt er bei der damaligen Lage der Dinge die rechte Zeit gekommen. „Die Verbindung unserer Kirche mit der Welt ist von der letzteren selbst abgebrochen — wehe der Kirche, wenn sie dieselbe jetzt noch von sich aus fortzusetzen oder neu anzuknüpfen suchen sollte!"[35]) heißt es in einem Bericht an den Bruder. Dieser Akt der Befreiung der Kirche ist ihm der Beginn des großen Zeitalters, der Zukunft

---

31) Heppe, 1869, S. 97/98.

32) Ho. II, S. 58.

33) Siehe I. Teil, 1. Kapitel b.

34) Siehe I. Teil, 1. Kapitel c.

35) Ho. II., S. 78.

der Kirche. Eben diese positiven Gedanken über Kirche und Amt, die bei Vilmar nun auch allen konkreten Schritten zugrunde liegen, auszubreiten in der hessischen Welt, sie zur „Gemeindeüberzeugung"[36]) zu machen, ruft er Konferenzen ins Leben, mahnt er immer wieder zum unaufhörlichen Zeugen für Kirche und Amt.

Auf die notwendigen praktischen Konsequenzen in diesem geschichtlichen Augenblick gesehen, bedeuten diese Vilmarschen Gedanken die Ablehnung des landesherrlichen Kirchenregiments. Um diesen Punkt dreht sich alles. „Die Trennung jenes Geflechtes im Prinzip vollzogen", konnte „es sich ... nur noch um die Ausführung handeln, welche alsdann ... gefordert werden"[37]) konnte und mußte. Das schließt nun aber nach Vilmar eine doppelte Aufgabe in sich: die negative, die unter den veränderten Umständen entstandene Unmöglichkeit einer landesherrlichen Kirchenregierung, sei sie nun mittelbar oder unmittelbar, aufzudecken und die dann erst in Frage kommende, aber dann auch notwendige positive, die Einsetzung des geistlichen Amts an ihrer Stelle vorzubereiten. Das Aufhören des landesherrlichen Kirchenregimentes ist der erste, die „Zurückverlegung" des Mandates in die Hände des geistlichen Amts — denn nur darum handelt es sich für Vilmar bei dieser scheinbaren Neuerung — der zweite Schritt auf diesem Wege zu einer selbständigen Kirche. Wie sehr beides aus den gerade Vilmar eigentümlichen Anschauungen von Kirche und Amt erwächst, dürfte[38]) ohne weiteres einsichtig sein. Den Höhepunkt dieser doppelten Bemühung bedeutet unbestreitbar die Jesberger Konferenz, in der eine große Anzahl hessischer Pfarrer unter Vilmars Initiative offiziell den Verzicht des Landesherrn auf mittelbares wie unmittelbares Kirchenregiment und dessen einst-

[36]) Ho. II., S. 61.

[37]) K. u. W. S. 61.

[38]) nach den früheren grundsätzlichen Erörterungen. I. Teil, Kapitel 1 und 2.

weilige Übergabe an die Superintendenten fordert. Im Einzelnen aber tauchen bereits jetzt die Momente in Vilmars Programm für das kirchliche Handeln auf, die modifiziert durch veränderte Bedingungen, in seiner späteren kirchlichen Arbeit eine Rolle spielen: die Verwerfung jeglichen Synodalsystems zugunsten des episkopalen Prinzips, das aber vorläufig nur in der Form einzuführen sei, daß die Konsistorien das Kirchenregiment an einen Einzelnen abträten, und die immer deutlichere Ablehnung einer kirchlichen Union zugunsten einer Rückkehr von der nur scheinbar reformierten Gestalt zur altlutherischen der Kirche v o r der Konkordienformel. Es enthält somit das kirchliche Programm Vilmars die doppelte Ablehnung des kirchlichen Konservativismus, die des landesherrlichen Kirchenregiments und die andere des von unten andringenden, die Kirche nach Gestalt und Lehre revolutionierenden Liberalismus.

Die Jesberger Beschlüsse und Anträge bleiben ohne offizielle Erwiderung und ohne Erfolg in ihren direkten Zielen bezüglich des Kirchenregiments. Dafür ist die Zeit noch nicht reif. Ist man schon innerhalb der kirchlichen Kreise selbst durchaus nicht überall von der grundsätzlichen Notwendigkeit einer Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments überzeugt, ist auch die positive Vilmarsche Lösung durch das geistliche Amt weithin neu und nicht immer gutgeheißen, so liegt doch der eigentliche Widerstand in der bedrohten landesherrlichen Instanz selber, die ohne jene speziell Vilmarschen Voraussetzungen in der Sache die Jesberger Forderungen nur revolutionär verstehen kann. Aber unter ihrer Einwirkung wohl werden von der Regierung die Beschlüsse der Kirchenkommission und der Plan einer Synode aufgegeben. Und — das ist wesentlicher — unter den kirchentreuen Pfarrern und Laien wirken und reifen die Vilmarschen Gedanken weiter trotz des alten kirchlichen Rahmens. „Im ganzen nimmt," schreibt Vilmar darüber dem Bruder, „soviel ich sehen kann, das Selbstbewußtsein unter den Geistlichen stark

zu — ... die den Jesberger Grundsätzen Zustimmenden mehren sich, ziemlich von allen Seiten"[39]).

Für ihn selber aber sollte diese kirchliche Stellungnahme noch ein Nachspiel haben, an dem ihm die vielleicht unterschätzte Schwierigkeit ihrer konsequenten Durchführung nachdrücklich vor Augen geführt werden mochte. An der Kirchenfrage scheitert nämlich die Kabinettsbildung Vilmar—Haynau im Oktober 1849. Hatte Vilmar gefordert: „Geben Sie die Kirche frei!" so hatte der Kurfürst das als Angriff auf seine landesherrlichen Rechte in der Kirche empfunden und von da aus auch politisch Mißtrauen und Verdacht geschöpft. Symptomatisch aber und vorbedeutend daran ist die Tatsache, daß einstweilen die Kirche nur mit und unter dem Landesherrn an relative Erfüllung und Durchführung jener Jesberger Beschlüsse denken kann. Das ist in Vilmars Augen ein Aufschub. Man muß warten, aber nicht hoffnungslos warten: „Einstweilen werden wir den aus dem 16. Jahrhundert datierenden schweren Schaden geduldig zu tragen und nur das Bewußtsein in uns lebendig zu erhalten, sowie in den möglichst weitesten Kreisen zu wecken haben, daß dies eben ein schwerer Schade, eine Wunde am Leibe der evangelischen Kirche sei. ... Erst wenn diese Überzeugung, welche übrigens nicht schwer zu erwerben ist, in weiten Kreisen durchgedrungen sein und sich befestigt haben wird, ist die unentbehrliche Grundlage für eine Verbesserung unseres Zustandes gewonnen"[40]).

β) Die Ausführung der Jesberger Beschlüsse und Vilmars Superintendenturverwaltung.

Die Gelegenheit zu jener Besserung auch des „Zustandes" sollte sich indessen eher bieten als Vilmar selbst sie vielleicht erwartet hatte. Seine Berufung als Ministerialreferent in

39) Ho. II., S. 79.
40) K. u. W. I, S. 61.

Kultusangelegenheiten im zweiten Ministerium Hassenpflug stellt ihn nach den politischen Wirren des Jahres 1850, die seine volle Kraft für die Politik in Anspruch genommen haben, nun vor die Möglichkeit und Notwendigkeit, in die kirchliche Lage einzugreifen. „Es müßte nun auch daran gegangen werden, für die Kirche die Zukunft anzubahnen, wo nicht in ihren Grundzügen dieselbe zu schaffen"[41]), bezeichnet er sein Ziel. An die völlige Durchführung der Jesberger Beschlüsse kann natürlich nicht gedacht werden, ist doch die notwendige Voraussetzung jener Forderung, die Trennung von Kirche und Staat, durch die Aufhebung des betreffenden Verfassungsparagraphen durch die in der politischen Reaktion vorgenommene Revision hinfällig geworden. Aber ist der von Vilmar als erster und nächster bezeichnete Schritt nicht möglich, so versucht er nun unter vorläufigem Umgehen und Aufschieben seiner unmöglichen direkten Ausführung die zweite Aufgabe in Angriff zu nehmen: die episkopale Gestaltung der hessischen Kirche vorzubereiten. Denn das bedeutet es, wenn er eine beträchtliche Erweiterung des Amtskreises der Superintendenten zu Lasten der Konsistorien durchsetzt mit der wichtigen Trennung der inneren und äußeren Angelegenheiten der Kirche, von denen jene den Superintendenten, die letzteren aber den Konsistorien zugewiesen werden. Und es trifft diese Verfügung indirekt auch den Summepiskopat, den die Konsistorien in ihrem wesentlich bürokratisch-staatlichen Charakter weit stärker repräsentieren als die dazu jetzt v o n solcher Belastung durch äußere Geschäfte und f ü r innere kirchliche Tätigkeit weithin befreiten Superintendenten.

Noch ganz andere Möglichkeiten direkt kirchlichen Wirkens aber eröffnen sich Vilmar mit der stellvertretenden Übernahme der Kasseler Generalsuperintendentur (Mai 1851 bis Oktober 1855). Und in der Tat wird diese Zeit der

---

[41]) Brief an den Bruder. Ho. II. S. 211.

Höhepunkt der kirchlichen Arbeit Vilmars, die Zeit, in der er am direktesten und kräftigsten, weil selber von zentraler Stellung im inneren Leben der Kirche aus wirkend, seine Gedanken über Kirche und Amt vertreten und fruchtbar werden lassen kann. Es ist erstaunlich, welche belebende Wirkung Vilmar in der verhältnismäßig kurzen Zeit in der hessischen Kirche ausgeübt hat[42]), wie er das geistliche Amt durch Bezeugung seiner eigentlichen Bedeutung und Würde, durch die unausgesetzte wissenschaftlich und praktisch theologische Erziehung seiner Vertreter auf den von ihm selbst vorgenommenen Klassen- und Spezialvisitationen, durch Wiederbelebung der Kirchenzucht, durch organisatorische Verbesserungen der kirchlichen Praxis zu heben und so auf die künftige Aufgabe der von Vilmar erhofften Regierung einer selbständigen Kirche durch das geistliche Amt vorzubereiten sucht.

Auch der zweite Punkt seines kirchlichen Programms vom Jahre 1848, jene Ansicht von dem letztlich lutherischen Charakter der Niederhessischen Kirche findet in dieser Zeit seiner stellvertretenden Superintendentur kräftige Förderung und zwar weniger durch theoretische Erörterung und Proklamierung als durch die einfache praktische Belebung und konsequente Durchführung der zu Recht bestehenden Kirchenordnung von 1657, die allerdings in Lehre und Kultus nicht reformiert ist, sondern lutherischen Charakter trägt. In dem häßlichen Streit Vilmars mit dem Marburger Professor Heppe über den konfessionellen Charakter der hessischen Kirche, der in Hessen und darüber hinaus im ganzen protestantischen Deutschland stärkste Aufmerksamkeit und Teilnahme weckt, ist ganz offenbar bestimmend für die Vilmarsche Position seine andere theologische Ansicht von Symbol und Kirchenordnung und Kirchenrecht, seine, wenn man so will, konservative Auffassung der Dinge, die gerade

---

42) Siehe darüber Grebe, Vilmar als Oberhirte der Diözese Kassel.

der geschichtlich-erfahrungsgemäß faßbaren, der „gegebenen" Äußerung, Erscheinung der Kirche Invariabilität zuspricht, die darum in einer späteren Korrektur und Erklärung — darauf aber gründet Heppe von einem andern theologischen Verständnis von Dogma und Kirchenordnung ausgehend, seinen Widerspruch — nur „kirchliche Zeitbestrebungen" und „Willkür" sehen kann und verwerfen muß[43]).

Es ist immerhin ein günstiges Zeugnis für die kirchliche Tätigkeit Vilmars, daß neun Zehntel der Niederhessischen Geistlichkeit[44]) am Ende seiner Superintendenturverwaltung zu Vilmar sich bekennt und für seine endgültige Wahl zum Oberhirten eintritt[45]). Für Vilmar selbst wohl die fruchtbarsten Jahre seines Lebens, — sein eigentlicher Beruf ist der eines praktischen Kirchenmannes — ist diese Zeit auch für die hessische Kirche eine Zeit erwachenden Lebens, großer Aussichten und noch größerer Hoffnungen. Für den hessischen theologisch-kirchlichen Konservativismus — denn als Reaktion gegen allen inneren und äußeren von oben und von unten drohenden kirchlichen Liberalismus, als Wiederherstellung, Fortführung, Korrektur, Erfüllung vergessener oder verkümmerter oder unvollständiger kirchlicher Ansätze ist Vilmars ganze Wirksamkeit ja letztlich gemeint — bedeuten die Jahre von 1850—1855 in gleicher Weise wie für den politischen Konservativismus den Höhepunkt.

---

[43]) Nur in dieser Interpretation dürfte Heppes Erklärung (Heppe, 1869, S. 106/07) richtig sein, die die Berufung Vilmars auf gerade diese Kirchenordnung als bloßes Mittel zur Verwirklichung seiner lutherischen theologischen Ansichten erklärt. Der Zusammenhang ist wohl nicht so willkürlich und in Wirklichkeit tiefer begründet als Heppe jedenfalls deutlich macht.

[44]) nach Sybel: H. D. Hassenpflug, Histor. Zeitschrift Bd. 71, S. 64.

[45]) Sybels Begründung (H. D. Hassenpflug, Histor. Zeitschr. Bd. 71, S. 64) dürfte doch wohl ein wenig kurzschlüssig und willkürlich sein in dieser Verallgemeinerung und Einseitigkeit.

3. Kapitel.

Das Ende des kurhessischen Konservativismus.

a) Die Entlassung Vilmars und der Sturz des zweiten Ministeriums Hassenpflug.

Dem Höhepunkt des hessischen Konservativismus unter Hassenpflug und Vilmar folgt ein jäher Absturz. Die erste Phase in diesem Niedergang ist die Entlassung der beiden Männer, die in der Zeit seiner stärksten Entfaltung seine Vertreter waren. Nicht als ob damit der Abstieg erst begänne oder bereits vollendet wäre, aber dieses Ereignis dokumentiert nach außen hin sichtbar den Umschwung, der sich schon vorher in leisen Wirkungen angekündigt hatte und einige Jahre später in für Hessen katastrophaler Weise sich vollenden sollte.

Bei dem kirchlichen Konservativismus setzt die feindliche Gegenwirkung ein. Aber nicht die inner- und außerkirchlichen Gegner seiner kirchlichen Pläne und Handlungen in den Reihen der Geistlichen und Laien geben den entscheidenden Anstoß zu seinem Sturz. Dieser erfolgt von ganz anderer Seite aus. Längst ist die Abneigung des Kurfürsten gegen die kirchlichen Anschauungen Vilmars wach geworden. Schon einmal hatte sich die Kirchenfrage trennend zwischen beide gestellt. Überhaupt aber bewertet der Kurfürst, selbst gar nicht religiös oder kirchlich gesinnt, Vilmar mehr nach seinen politischen Fähigkeiten, seiner Brauchbarkeit „als politischer Galopin, womöglich als Zeitungsschreiber"[1]), wie Vilmar einmal sagt. So wird er ihm in den politischen Wirren des Jahres 1850 eine willkommene Stütze. Dagegen ist die eigentümliche kirchliche Orientierung Vilmars ihm ein Grund zu wachsendem Argwohn, und sie wird es um so mehr, je stärker und ausschließlicher Vilmar sich nach 1850 kirchlichen Fragen zuwendet. Natürlich bleibt es dem

---

1) Ho. II. S. 249.

Kurfürsten nicht verborgen, wie stark die kirchlichen Maßnahmen Vilmars von dem Gedanken einer selbständigen Kirche unter geistlicher Leitung bestimmt sind. Was dieses Ziel aber letztlich für seine landesherrlichen Rechte in der Kirche bedeuten muß, das hatten ihm die Jesberger Forderungen mit genügender Klarheit gezeigt. Jene Rechte aufzugeben aber ist der Kurfürst nicht gesonnen. Darin ganz Vertreter des fürstlichen Absolutismus auch auf kirchlichem Gebiet, betrachtet er die Kirche und seine Stellung in ihr als wesentliche innere Stütze seiner politischen Macht, die er, so wenig sie ihm persönlich bedeuten mag, nicht entbehren, die er aber nur dann wirklich als Stütze betrachten zu können meint, wenn er sie wie den Staat beherrscht. Von da aus kann er jene Absichten und Versuche Vilmars nur mit dem Verdacht revolutionärer Gesinnung betrachten. Daß gerade eine freie Kirche eine bessere Stütze für den konservativen Staat sei, muß dem Kurfürsten unverständlich sein, war das doch in der Tat nur einzusehen, wenn man mit Vilmar die primäre Bedeutung der Kirche behauptete, wenn man mit ihm von da aus den Staat an die Kirche, nicht umgekehrt, zu binden sich genötigt sah, wenn man als kirchlich Konservativer auch politisch konservativ war, nicht aber aus politischer Konsequenz auch kirchlich den Konservativismus vertrat. So aber kann dem Kurfürsten eine Fortsetzung und Erweiterung der Vilmarschen kirchlichen Praxis in keiner Weise wünschenswert und ratsam erscheinen, muß er von ihr eine völlige Revolutionierung der Kirche befürchten. Und überdies, was kann er hinfort von einem Manne erwarten, der seine Aufgabe immer ausschließlicher in eben dieser Ausgestaltung der Kirche sieht, dessen politische Tätigkeit daneben fast ganz zurücktritt? Ihm selbst sind Politik und Staat wesentlicher und wichtiger. So versagt der Kurfürst die Zustimmung, als die Mehrheit der niederhessischen Pfarrer (110 von 124) Vilmar zum Generalsuperintendenten wählt. Seine zuletzt

gestellte Bedingung, die Erweiterung der Amtsbefugnisse der Superintendenten zurückzunehmen — ein deutlicher Schlag gegen Vilmars indirekte Ausführung der Jesberger Beschlüsse —, ist bestimmt, den Verzicht Vilmars zu erzwingen. Das Ziel wird erreicht. Am 27. Oktober 1855 wird Vilmar 55jährig zum Professor der Theologie in Marburg ernannt, d. h. kirchenpolitisch kaltgestellt. Es mutet wie Ironie des Schicksals an, daß Vilmar in eben dieser Stellung ein zwar andersartiges, aber vielleicht das weitreichendste und wirksamste Zeugnis von Kirche und Amt ablegen sollte.

Über Vilmars Sturz aber kommt nun auch das Ministerium Hassenpflug zu Fall. Wohl nicht aus absolutem Einverständnis mit der Vilmarschen Kirchenpolitik und Praxis — darin teilt vielmehr Hassenpflug doch teilweise die Bedenken des Kurfürsten — macht Hassenpflug die Bestätigung der Wahl Vilmars zur Bedingung seines Bleibens im Amte. Aber er mochte wohl bei seiner vor allem außenpolitisch nicht mehr so fest begründeten Stellung[2]) den festen Rückhalt des neben ihm bedeutendsten Vertreters des konservativen Prinzips nicht entbehren wollen. Denn scheinbar unaufhörlich geht der Kampf Hassenpflugs mit dem Liberalismus im Lande weiter. Die im Einverständnis mit Österreich und Preußen unter Aufhebung der Verfassung von 1831 eingeführte revidierte Verfassung, ein jedenfalls sehr zweifelhaftes politisches Gewaltmittel, muß den Streit zwischen Krone und Ständen in schroffster Weise von neuem entfachen. Diese Verfassung bei den Ständen durchzusetzen in ihrer im monarchischen Interesse modifizierten Gestalt — wie es der Kurfürst kategorisch und unerbittlich fordert — ist eine fast aussichtslose Aufgabe. Ungelöst läßt Hassenpflug sie zurück, als er am 16. Oktober 1855 die geforderte Entlassung erhält.

---

[2]) Siehe Sybel, H. D. Hassenpflug, Historische Zeitschrift, Bd. 71, S. 63.

Damit ist der Augenblick gekommen, wo die in eminentem Sinn konservative Ära in Hessen zwar noch nicht ihr Ende erreicht, aber doch der hessische Konservativismus seinen Höhepunkt überschritten hat. Mit Hassenpflug und Vilmar verliert er d i e Vorkämpfer, die das unter den konservativen Voraussetzungen für Hessen überhaupt Mögliche erreicht haben. Die Ereignisse von 1850 auf politischem Gebiet, die kirchliche Entwicklung von 1850—1855 sind bedeutsame Punkte der hessischen Geschichte.

b) Das Ende des hessischen Konservativismus.

Daß der hessische Konservativismus nach jenem ersten Aufstieg und seiner Blütezeit um die Jahrhundertmitte auf jenem Höhepunkt sich auf die Dauer nicht zu halten vermag, liegt nicht nur an dem Verlust seiner bedeutendsten Vertreter. Jene Erfolge sind weithin mitbedingt durch die allgemeine Gunst der Lage. Der Liberalismus, im weitesten Sinn gefaßt, ist nach der plötzlichen Anspannung und verschwenderischen Entfaltung seiner Kräfte überraschend schnell durch die alten Mächte wieder in den Hintergrund gedrängt worden. Daß aber jene Zurückdämmung der revolutionären Bewegung keine endgültige war, daß die Atempause im Kampf sozusagen für sie eine wirklich schöpferische war, das zeigt der nun einsetzende rasche Verlauf der Ereignisse in Hessen. 1859 bereits entbrennt der zweite kurhessische Verfassungskampf (1859—1866), der mit der Wiedereinsetzung der Verfassung vom 5. Januar 1831, das heißt mit dem Sieg des Liberalismus im Innern endet. Gleichzeitig mit der innerpolitischen Belebung des modernen Geistes aber erwacht in ganz Europa jene „imperialistische" Bewegung, die Preußen 1866 zu einer Lösung der deutschen Frage führt, die Hessen die staatliche Selbständigkeit kostet. Hassenpflug hat diesen letzten vernichtenden Schlag nicht mehr erlebt. Er stirbt bereits 1862. Vilmar aber hat über ihm gerade die

Verbindung mit dem preußischen theologisch-kirchlichen und politischen Konservativismus ostentativ durchschnitten. Und in der Tat ist der preußische sogenannte Konservativismus — auch Bismarck nannte sich konservativ — zum Mindesten auch noch eines anderen Geistes Kind. Die „imperialistische" Tendenz in ihm ist, vom Vilmarschen Konservativismus aus gesehen, das Nichtkonservative. Aber dieser neue Geist ist der stärkere. 1866 bedeutet endgültig das Ende, die scheinbar völlige Auslöschung des Werkes Hassenpflugs und Vilmars. Auch Vilmars, denn die von Preußen zwangsweise eingeführte Unionsverfassung ist das kontradiktorische Gegenteil dessen, was Vilmar in der hessischen Kirche begonnen, was er für sie erstrebt hatte. Eine schwache Nachwirkung hat der hessische Konservativismus allerdings gehabt: in der hessischen Rechtspartei auf politischem, der hessischen Renitenzkirche auf kirchlichem Gebiet. Ganz in den Winkel gedrängt und oft hart bedrückt von Preußen, halten sie — noch heute ein lebendiger Protest aus der längst vergangenen Zeit des hessischen Konservativismus — fest an dem theologisch kirchlichen und politischen Konservativismus jenes Höhepunkts in der hessischen Reaktionszeit.

Schluß.

Man redet vielleicht lieber nicht mit Sybel[3]) einfach von einer erfinderischen Nemesis, die in gerade d i e s e m Ausgang des hessischen Konservativismus zum Ausdruck komme. Denn Weltgeschichte ist nicht Weltgericht, und über Sinn und Bedeutung einer historischen Erscheinung kann man nicht nur von ihrem Erfolg aus urteilen. Mehr als zufälligen oder schicksalsmäßigen Charakter, vielmehr einen bestimmten, mehr als zufälligen Sinn hat auf alle Fälle gerade d i e s e r Ausgang des hessischen Konservativismus. Denn es beleuchtet gerade dieser Ausgang noch einmal den

[3]) Sybel, Hassenpflug, Hist. Zeitschrift, Bd. 71, S. 67.

konservativen Zusammenhang zwischen Theologie und Politik speziell bei Vilmar — denn als sein Mitspieler im Kampf um die praktische Realisierung einer eigentümlich konservativen Haltung ist ja Hassenpflug mit seinem politischen Handeln im dritten Teil allein mit herangezogen worden. Die Besonderheit des Vilmarschen Konservativismus gegenüber allem primär politischen und aus äußerer Konsequenz dann auch kirchlichen Konservativismus hebt seine Entlassung gerade durch den Kurfürsten ins rechte Licht. Nicht zufällig geschieht schließlich die Trennung beider gerade um der Kirchenfrage willen. Vilmars Konservativismus ist theologisch-kirchlich — darauf fällt der volle Nachdruck — der des Kurfürsten im Grunde rein politisch, höchstens politisch-kirchlich. Den ausschließenden Gegensatz weiter zwischen dem Vilmarschen Konservativismus und der liberalen wie imperialistischen, der von unten wie von oben revolutionären Haltung deckt die völlige Vernichtung auf, die von eben diesen Seiten aus seinem kirchlich-politischen Werk widerfährt. In seiner umfassenden positiv grundsätzlichen, polemischen und praktischen Ausgestaltung läßt sich wohl auch von diesem Vilmarschen theologisch-politischen Konservativismus sagen, was Meinecke von der preußischen Reaktion gesagt hat: „Und doch empfängt man ... einen mächtigen Eindruck von dem Schauspiele, wie hier eine bei aller inneren Lebendigkeit zum Unterliegen bestimmte Idee ... sich verwirklicht"[4]. Imponierend, Achtung gebietend, eine „große historische Erscheinung" dürfte — gleichviel welche Stellung man zu ihm einnehmen mag — auch der theologisch-kirchliche und politische Konservativismus Vilmars sein.

---

[4]) Friedrich Meinecke, Die Tagebücher des Generals v. Gerlach. Historische Zeitschrift, Bd. 70, S. 63.

Verzeichnis der benutzten Literatur.

(Die beim Zitieren gebrauchten Abkürzungen sind jeweils in Klammer angegeben.)

Literatur von Vilmar.

A. Handschriftliches.

a) Der gesamte, zum Teil unveröffentlichte Nachlaß Vilmars, den ich dank der gütigen Erlaubnis der jetzigen Verwalterin, Frau Pfarrer Hopf in Melsungen, an Ort und Stelle einsehen durfte, enthaltend u. a.:

1. Briefwechsel zwischen August und Wilhelm Vilmar.
2. Briefwechsel zwischen August Vilmar und Sophie (Schwester Vilmars) und Leonhard Schilling.
3. Tagebücher von 1813—1820.
4. Briefwechsel zwischen Vilmar und Hassenpflug.
5. Zum Landtag 1831.
6. Persönliche Akten betr. die einstweilige Verwaltung der Superintendentur Kassel 1851—55.
7. Beauftragungen betr. des theol. Seminars.
   " " der Oberen Kirchenkommission.
   " " der Oberen Unterrichtskommission.
   " " Bearbeitung von Schulsachen im Ministerium des Innern.
   Beauftragungen betr. der Schulkommission für Gymnasialangelegenheiten.
8. Über Religionsunterricht.
9. Briefwechsel zwischen Vilmar und Piderit.
10. Briefwechsel zwischen Vilmar und Staatsrat Scheffer.
11. Über die Universität.
12. Aus dem Prozeß der Fakultät.
13. Ministerium 1850.
14. Manuskripte Vilmars für den Hessischen Volksfreund.
15. Manuskripte Vilmars für die Hessenzeitung.

b) Akten Kurfürstlicher Universität Marburg betr. Prozeß gegen Vilmar 1858—59.

B. Im Druck Erschienenes.

Collegium Biblicum. Praktische Erklärung der heiligen Schrift. Altes Testament. 4 Bde. Posth. ed. v. Christian Müller, Gütersloh, 1881—1883. (Coll. Bibl. A.T.)

Collegium Biblicum. Neues Testament. Posth. ed. von Chr. Müller, Gütersloh, 1. Aufl. 1879/80; 2. Auflage, 1. Bd. 1908. 2 Bde. (Coll. Bibl. N.T.)

Dogmatik (Akademische Vorlesungen) posth. ed. von Piderit, 2 Bde. Gütersloh 1874. (Do.)

Theologische Moral (Akademische Vorlesungen) posth. ed. v. C. Ch. Israel. 3 Teile in zwei Bänden, Gütersloh 1871. (theol. Mor.)

Lehrbuch der Pastoraltheologie. Posth. ed. v. Piderit, Gütersloh 1872. (Past. Theol.)

Die Augsburgische Konfession erklärt. Posth. ed. v. Piderit. Gütersloh, 1870. (Augsburg. Conf.)

Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik. 4. Aufl. Gütersloh 1876. (Theol. d. Tats.)

Die Lehre vom geistlichen Amt. Posth. ed. v. Piderit, Marburg und Leipzig, 1870.

Von der christlichen Kirchenzucht. Post. ed. v. Piderit. Marburg 1872. (Kirchenzucht.)

Über Synodal- und Presbyterialverfassung, Frankfurt a. M. 1869.

Martin Luther. ed. v. Piderit, Gütersloh, 1883. (Luther.)

Predigten und geistliche Reden. Gütersloh, 1876. (Predigten).

Kirche und Welt. Gesammelte pastoral-theologische Aufsätze, posth. ed. v. Chr. Müller, 2 Bde. in 1. Gütersloh, 1872. (K. u. W.)

Das lutherische Bekenntnis in Oberhessen. Marburg 1858.

Geschichte des Konfessionsstandes der evangelischen Kirche in Hessen. Marburg 1860.

Schulreden über Fragen der Zeit. 1. Auflage. Marburg 1846. 2. vermehrte Auflage, 1852. (Schulr.)

Sendschreiben an Sartorius. In: Monatsschrift für Predigerwissenschaften von Zimmermann und Heydenreich. Darmstadt 1824.

Das Verhältnis der evangelischen Kirche in Kurhessen zu ihren neuesten Gegnern. Marburg 1839. (Verhältnis d. ev. Kirche).

Die Gegenwart und die Zukunft der niederhessischen Kirche. Marburg 1867. (Gegenwart und Zukunft).

Kirchliche Quartalsberichte. In: Hallesches Volksblatt für Stadt und Land, ed. v. Phil. v. Nathusius. Quedlinburg, 1860—1865.

Pastoraltheologische Blätter. Stuttgart, 1860—1866. (Vilmars Aufsätze gesammelt in Kirche und Welt.)
In: Evangelische Kirchenzeitung ed. v. Hengstenberg (Berlin):
1. Der Streit über die Symbole in der evangelischen Kirche Kurhessens. 1839. Nr. 94—96.
2. Der Anteil der Provinz Hanau an der Entstehung des kurhessischen Symbolstreites. 1840. Nr. 45 u. 46.
3. Die evangelische Kirche in Kurhessen. Eine historische Skizze, August-September 1840.
Vom Rechte. In: Hessisches Kirchenblatt, Nr. 22. Darmstadt, 1859.
Das Königtum des Alten Testaments und das Königtum des deutschen Volkes. (Akademische Rede.) Marburg, 1857. (Königt. d. A. T.)
Über konservative Gesinnung und Lebensrichtung. (Akademische Rede.) Marburg, 1858. (Konserv. Gesinnung).
Hessischer Volksfreund, 6 Bde. Marburg, 1848—53.
Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands. (3 Teile in 2 Bänden.) (Aufsätze aus dem Hessischen Volksfreund von Vilmar.) Frankfurt, 1858. (Kulturgeschichte).
Deutsche Altertümer im Heliand als Einkleidung der evangelischen Geschichte. Marburg, 1862.
Geschichte der deutschen Nationalliteratur, 2 Bde. 3. Aufl. Marburg und Leipzig, 1848.
Zahlreiche Wiederabdrucke in: Hessische Blätter, 1843—1921, ed. v. Wilhelm Hopf, Melsungen.
Aufsätze in der Hessenzeitung. Marburg, 1861—66.
Eine Reihe von Artikeln (aufgeführt in Herzogs Realenzyklopädie, 3. Aufl. 20. Bd. Artikel Vilmar). In: Wageners Staats- und Gesellschaftslexikon, Berlin, 1858—1863.
Autobiographie von 1863. In: Grundzüge zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte von 1831 bis auf die jüngste Zeit. Von Otto Gerland. Bd. 20. S. 119 ff. Kassel, 1868.

Literatur über Vilmar.

Wilhelm Hopf: August Vilmar, 2 Bde. Marburg, 1913. (Ho.)
Johann Heinrich Leimbach: A. F. C. Vilmar, nach seinem Leben und Wirken. Hannover, 1875.
Rudolf Friedrich Grau: A. F. C. Vilmar, JCK v. Hofmann. Erinnerungen, Gütersloh, 1879. (Grau).
Johannes Haußleiter in Herzogs Realenzyklopädie, 3. Auflage, 20. Bd. Artikel Vilmar. Leipzig, 1908.
In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Art. Vilmar. Bd. 5. Tübingen, 1913.

K. W. Wippermann in: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 39. Artikel Vilmar.

Anonym: Doktor A. F. C. Vilmar. Züge aus seinem Leben und Wirken. Ein Gedenkblatt, seinen Verehrern gewidmet von einem Zeitgenossen. Kassel, 1900.

P. Dietz: A. F. C. Vilmar als Hymnolog. Marburg, 1899.

Freiherr v. Hodenberg: Die Dogmatik der Zukunft. Zum Verständnis der Vilmarschen Theologie. Leipzig, 1882.

Fr. H. R. v. Frank: Geschichte und Kritik der neueren Theologie, 4. Auflage, S. 258. Leipzig, 1908.

Gustav Frank: Die Theologie des 19. Jahrhunderts. Leipzig, 1905.

H. Schedtler: Die Bedeutung Vilmars für die hessische Kirche. Marburg, 1869.

Eduard Rudolf Grebe: A. F. C. Vilmar als Oberhirte der Diöcese Kassel. Marburg, 1904.

Hengstenberg in: Evangelische Kirchenzeitung, 1869. S. 88.

Anonym (Meurer): A. Vilmars und seiner Anhänger Stellung zu den wichtigsten politischen und kirchlichen Fragen. Frankfurt a. M., 1865. (Meurer).

J. Carl: Vilmar wider Ebrard in Sachen Schleswig-Holsteins. Frankfurt a. M., 1864.

Augsburgische Allgemeine Zeitung, Jahrg. 1853, Nr. 314, Beilage; Jahrg. 1856, Nr. 98; Jahrg. 1863, Nr. 32.

Zur allgemeinen Theologie-, Kirchen-, Geistes-, politischen Geschichte der Zeit.

Siehe II, 1.

Wilhelm Hopf: Kurhessens deutsche Politik im Jahre 1850. Marburg, 1912.

Wilhelm Hopf: Der kurhessische Verfassungskampf nach seiner innerpolitischen Seite in: Hessische Blätter. Melsungen, 1910. Nr. 3643—51.

Wilhelm Hopf: Die deutsche Krisis des Jahres 1866. Hannover, 1906.

Heinrich v. Sybel: Hans Daniel Hassenpflug. Historische Zeitschrift, Bd. 71. München-Leipzig, 1893.

Heinrich Gräfe: Der Verfassungskampf in Kurhessen. Leipzig, 1851.

A. Pfaff: Der Kampf in Kurhessen um die Verfassung vom 7. Januar 1831. Mannheim, 1860.

Phil. Losch: Die Abgeordneten der kurhessischen Ständeversammlung, von 1830—1860. Marburg, 1909.

Heinrich v. Treitschke: Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. 3—5. 6. Aufl. Leipzig, 1913. (Treitschke).

Heinrich v. Sybel: Die Begründung des deutschen Reiches durch Wilhelm I. 7 Bde. 3. Aufl. der Volksausgabe. München und Berlin, 1913. (Sybel, Begründung).
Georg Kaufmann: Politische Geschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert. Berlin, 1900.
Friedrich Münscher: Geschichte von Hessen. Marburg, 1894.
Ad. Schimmelpfeng: Kurfürst Friedrich Wilhelm I. von Hessen und seine Politik im Jahre 1866. Hannover, 1890.
Heinrich v. Sybel: Die christlich-germanische Staatslehre in: Kleine historische Schriften, Bd. I. 3. Aufl. Stuttgart, 1880.
Friedrich Meinecke: Die Tagebücher des Generals von Gerlach, in Historische Zeitschrift, Bd. 70. München und Leipzig, 1893.
Theobald Ziegler: Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts. Berlin, 1899.
Karl Holl: Das Verhältnis von Staat und Kirche im Licht der Geschichte. Deutsche Rundschau, Berlin, Jahrg. 1918/19. Bd. 3. S. 24 ff.
Karl Holl: Die Bedeutung der großen Kriege. Tübingen, 1917.
Leopold v. Gerlach: Denkwürdigkeiten aus dem Leben Leopold v. Gerlachs, ed. v. seiner Tochter. 2 Bde. Berlin, 1891.
Ernst Ludwig v. Gerlach: Aufzeichnungen aus seinem Leben und Wirken, ed. v. Jacob v. Gerlach, 2 Bde. Schwerin, 1903.
Heinrich Heppe: Geschichte der Verfassung der evangelischen Kirche im ehemaligen Kurhessen seit der Reformation. Zeitschrift für preußische Geschichte und Landeskunde. 5. u. 6. Jahrg. Berlin, 1868—69. (Heppe).
Ed. Rud. Grebe: Geschichte der hessischen Renitenz. Kassel, 1905.
Rudolf Schlunk: Die 43 renitenten Pfarrer. Marburg, 1923. (Schlunk).
Religion in Geschichte und Gegenwart, Art. Restauration, Neuluthertum, Repristination.

(Orthographie und Interpunktion, in denen Vilmar eigenen Grundsätzen folgt, sind beim Zitieren geändert.)

A022820
THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus

herausgegeben von

Paul Althaus / Karl Barth / Karl Heim

Es erscheint jährlich eine Reihe von etwa 4 Bänden im Gesamtumfang von 40 bis 50 Bogen. Die Subskription kann mit jedem Band beginnen und verpflichtet zur Abnahme von 4 aufeinanderfolgenden Bänden. Der Subskriptionspreis ist so niedrig gehalten, daß der Einzelverkaufspreis mindestens 30 Prozent höher ist. Bisher sind erschienen:

Erste Reihe

Bd. I Paul Althaus: Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken. In Subskription geh. Mk. 2.40, einzeln geh. Mk. 3.20.

Bd. II Gerhard Fricke: Der religiöse Sinn der Klassik Schillers. In Subskription geh. Mk. 7.30, geb. Mk. 8.50, einzeln geh. Mk. 9.50, geb. Mk. 11.—.

Bd. III Otto Fricke: Die Christologie des Johann Brenz. In Subskription geh. Mk. 7.—, geb. Mk. 8.50, einzeln geh. Mk. 9.20, geb. Mk. 11.—.

Bd. IV Theodor Heckel: Exegese und Metaphysik bei Richard Rothe. In Subskription geh. Mk. 4.50, geb. Mk. 5.50, einzeln geh. Mk. 7.—, geb. Mk. 8.50.

Zweite Reihe

Bd. I Hermann Diem: Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard. In Subskription geh. Mk. 9.50, geb. Mk. 11.—, einzeln geh. Mk. 12.—, geb. Mk. 14.—.

Bd. II Walter von Loewenich: Luthers theologia crucis. In Subskription geh. Mk. 6.90, geb. Mk. 8.50, einzeln geh. Mk. 9.50, geb. Mk. 11.50.

Bd. III Paul Schempp: Luthers Stellung zur Heiligen Schrift. In Subskription Mk. 2.50, einzeln Mk. 3.50.

Bd. IV Gottlob Spörri: Das Incoordinable. In Subskription Mk. 3.80, einzeln Mk. 5.50.

Bd. V Martha Wollenweber: Theologie und Politik bei A. F. C. Vilmar. In Subskription Mk. 6.—, einzeln Mk. 7.80.

In Vorbereitung:

Werner Wiesner: Das Offenbarungsproblem in der dialektischen Theologie.

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

KIERKEGAARD

DER BEGRIFF DER IRONIE

mit ständiger Rücksicht auf Sokrates

übersetzt von Wilhelm Kütemeyer — Brosch. Mk. 7.50, Leinen Mk. 9.50

Es ist eigenartig und wunderbar zugleich, in dieser Arbeit Kierkegaards ganzes Lebenswerk gleichsam im Grundriß bereits vor sich zu sehen und erkennen zu können, daß seine Entwicklung gar nicht durch solche tiefe Brüche gegangen ist wie man allenthalben angenommen hat. Er ist der „Ironiker" seiner Zeit geblieben, noch mehr: er ist der „Ironiker" der Christenheit schlechthin geworden und damit eben einer ihrer Propheten. Daß das noch besser als bisher gesehen werden kann, ist das Verdienst dieser äußerst sorgfältigen, durch Sperrdruck recht übersichtlich gemachten und übrigens vom Verlag ganz vortrefflich ausgestatteten Uebersetzung der Kierkegaardschen Dissertation, die einen Markstein darstellt in der gesamten deutschen Kierkegaardliteratur.

(Pfarrer Otto Dietz in „Christentum und Wirklichkeit".)

HERMANN DIEM

PHILOSOPHIE UND CHRISTENTUM BEI SÖREN KIERKEGAARD

in Subskription auf die „Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus"
geh. Mk. 9.50, geb. Mk. 11.—, einzeln bezogen geh. Mk. 12.—, geb. Mk. 14.—

Die Methode bewährt sich. Denn in einer Geschlossenheit, die nirgends sonst erreicht worden ist, wo man sich um den ganzen Kierkegaard bemühte, steht bei Diem sein Werk vor uns da. Mit erstaunlicher Energie des Nachdenkens werden die entscheidenden Begriffe, etwa Zweifel und Verzweiflung; Zeit, Werden und Geschichte; Glauben, Aergernis, Anfechtung; Ironie und Humor; Dialektik der Existenz, der Unterredung und der Mitteilung — in ihrer Beziehung zu den einzelnen Stadien und ihre Abwandlung innerhalb des gesamten Ganges verfolgt. Diem ist ein zuverlässiger Führer durch die Produktion Kierkegaards.

(Repetent Aichelin im „Kirchlichen Anzeiger für Württemberg".)

Diktion und Dialektik der Arbeit sind von prachtvoller Präzision. Wir kennen nichts Besseres über Kierkegaard. (Dr. Thieme in „Archiv für Politik".)

Es dürfte wenige Arbeiten zu dem Kap. Kierkegaard geben, die dem Wesentlichen an der Person u. dem Werk Kierkegaards so gerecht werden wie die vorliegende. (Christent. u. Wissenschaft.)

ARNOLD GILG

SÖREN KIERKEGAARD

geh. Mk. 5.—, geb. Mk. 6.50

Es ist ein schwieriges und kühnes Unterfangen, ein Buch über Kierkegaard schreiben zu wollen, so daß jede Darstellung zunächst als ein Wagnis empfunden werden muß. Um so mehr horcht man dann wohl bei jedem neuen Versuch, an die komplizierte Persönlichkeit Kierkegaards heranzukommen, auf. Das Buch Gilgs ist dieses Aufhorchen wert. Von einem feinen, tiefen Verständnis aus, hingebungsvoll, ohne sich jedoch in dieser Hingabe zu verlieren und sich den Blick trüben zu lassen, ist es geschrieben, nicht um zu richten und anzuklagen oder auch um Lobpreisungen anzustimmen, sondern um treu und wahrheitsgemäß der Größe des Stoffes entsprechend darzustellen. Ueberall spürt man durch die Darstellung gründliches und eifriges Studium der Werke Kierkegaards hindurch, oftmals spricht er selber in seiner scharfen, geistvollen Art. So ist das Buch wohl als ein gelungener Wurf zu bezeichnen.

(Christentum und Wissenschaft.)

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

KARL BARTH

Die Lehre vom Worte Gottes

Die christliche Dogmatik im Entwurf, 1. Band (Prolegomena zur christlichen Dogmatik) geh. Mk. 12.—, Leinen Mk. 14.—; der 2. Band erscheint im Frühjahr 1931

Der Römerbrief

15. und 16. Tausend. Brosch. Mk. 10.—, Leinen Mk. 12.—

Die Auferstehung der Toten

Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15 · 2. Aufl. · geh. Mk. 3.60, geb. Mk. 5.—

Erklärung des Philipperbriefes

Geheftet Mk. 3.50, Leinen Mk. 5.20

Das Wort Gottes und die Theologie

Gesammelte Vorträge · erster Band · 3. Auflage · geh. Mk. 4.20, geb. Mk. 6.—

Die Theologie und die Kirche

Gesammelte Vorträge · zweiter Band · geh. Mk. 8.—, Leinen Mk. 10.—

Vom christlichen Leben

Zwei Bibelstunden über Römer 12, 1 und 2 · Mk. 1.—

KARL BARTH UND HEINRICH BARTH

Zur Lehre vom heiligen Geist Mk. 2.60

EDUARD THURNEYSEN

Das Wort Gottes und die Kirche

Gesammelte Vorträge · geh. Mk. 5.50, Leinen Mk. 7.—

Dostojewski Mk. 2.—

Christoph Blumhardt Mk. 2.—

BARTH UND THURNEYSEN

Suchet Gott, so werdet ihr leben!

Allererste Predigtsammlung · 2. Auflage · geh. Mk. 3.50, geb. Mk. 5.—

Komm Schöpfer Geist!

25 Predigten · 3. Auflage · geb. Mk. 4.50

ZWISCHEN DEN ZEITEN

Zweimonatsschrift, herausgegeben von Georg Merz unter ständiger Mitarbeit von Karl Barth, Friedrich Gogarten und Eduard Thurneysen

Abonnementspreis für das Halbjahr (3 Hefte) Mk. 5.50
Einzelpreis der Hefte Mk. 2.30. · Probehefte kostenlos

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

D-9011
5-35
CC

BX 8080 V5 W6

Wollenweber, Martha.
Theologie und Politik bei A.F.C. Vilmar / von Martha Wollenweber. -- München : C. Kaiser, 1930.
x, 241p. ; 24cm. -- (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe 3, Bd.1)

Bibliography: p.[237]-241.

1. Vilmar, August Friedrich Christian, 1800-1868. I. Title. II. Series.

CCSC/mmb

A022820

PERMA-BOUND®

Thecla

50.-

26/8/77 (Stc)

SD